PHILOSOPHIA PERENNIS

RENÉ GUÉNON

SIMBOLISMUL CRUCII

EDITURA HERALD

Colecţia
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare" (*alethèia*); iubirea de Adevăr (*philosophia)* era măsura Înţelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridica ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă" Veşnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr i-a îndemnat pe oameni să îl *ne-uite*, ca Unul şi Unic, etern... şi astfel s-a născut *Philosophia perennis!*

Coordonatorii colecţiei:
FLORIN MIHĂESCU şi TEODORU GHIONDEA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GUÉNON, RENÉ
Simbolismul crucii / René Guénon ; trad.: Daniel Hoblea
Bucureşti : Herald, 2012
ISBN 978-973-111-270-1

I. Hoblea, Daniel (trad.)
II. Tamaş, Mircea (pref.)

247.9:291.37+246.6

René Guénon,
Le Symbolisme de la Croix,
Guy Tredaniel, Édition Vega,
Paris, 1984

RENÉ GUÉNON

Simbolismul crucii

Traducere din limba franceză:
DANIEL HOBLEA

EDITURA HERALD
București

CĂRȚI DE RENÉ GUÉNON LA EDITURA HERALD:

Autoritate spirituală și putere temporală
Demiurgul și alte studii tradiționale
Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse
Marea Triadă
Metafizică și cosmologie orientală
Scurtă privire asupra inițierii
Inițiere și realizare spirituală
Omul și devenirea sa după Vedānta

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu

DTP:
Vadim Cazacu

Lector:
Sanda Albu

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

În memoria venerată a lui
ESH-SHEIKH ABDER-RAHMAN ELISH EL-KEBIR
EL-ALIM EL-MALKI EL-MAGHRIBI
căruia i se datorează ideea inițială a acestei cărți

Meçr El-Qâhirah, 1329-1349 H.

CUVÂNT ÎNAINTE

La începutul volumului *Omul şi devenirea sa după Vedānta**, am spus despre această carte că trebuia să constituie începutul unei serii de studii în care să putem, după caz, fie să expunem direct anumite aspecte ale doctrinelor metafizice ale Orientului, fie să adaptăm aceleaşi doctrine în modul în care ni se va părea cel mai inteligibil şi mai avantajos, dar rămânând întotdeauna strict fideli spiritului lor. Reluăm aici seria aceasta de studii, după ce am întrerupt-o o vreme pentru alte lucrări cerute de anumite considerente de oportunitate, în care am coborât mai mult în domeniul aplicaţiilor contingente; însă nici chiar în acest caz nu am pierdut din vedere o singură clipă principiile metafizice, care sunt unicul fundament al oricărei învăţături tradiţionale veritabile.

În *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, am arătat în ce fel este văzută o fiinţă ca omul de către o doctrină de ordin pur metafizic, şi asta limitându-ne, pe cât ne-a stat în putinţă, la expunerea riguroasă şi la interpretarea exactă a doctrinei înseşi, sau cel puţin nealegând decât pentru a semnala, atunci când era cazul, concordanţele acestei doctrine cu alte forme tradiţionale. Într-adevăr, noi n-am înţeles niciodată să ne închidem exclusiv

* René Guénon, *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, trad. de Teodoru Ghiondea, Ed. Herald, Bucureşti, 2012 - *n.t.*

într-o formă determinată, ceea ce ar fi de altfel dificil din moment ce am luat cunoştinţă de unitatea esenţială ce se ascunde sub diversitatea formelor mai mult sau mai puţin exterioare, acestea nefiind în definitiv decât veşmintele unui singur şi acelaşi adevăr. Dacă, într-un mod general, am luat ca punct de vedere central pe cel al doctrinelor hinduse, din motive pe care le-am explicat în altă parte[1], aceasta nu ne-a împiedicat să recurgem de asemenea, de câte ori a fost cazul, la modalităţi de expresie ce aparţin altor tradiţii, cu condiţia, bineînţeles, să fie vorba de tradiţii veritabile, de cele pe care le putem numi regulare sau ortodoxe, înţelegând aceste cuvinte în sensul pe care l-am definit cu alt prilej[2]. Este ceea ce, în special, vom face aici, mai liber decât în cartea precedentă, pentru că nu ne vom fixa pe expunerea unei anumite ramificaţii a doctrinei, aşa cum există ea într-o anumită civilizaţie, ci pe explicarea unui simbol care face parte cu siguranţă dintre cele comune aproape tuturor tradiţiilor, lucru ce reprezintă pentru noi indiciul că acestea sunt în directă legătură cu marea Tradiţie primordială.

Trebuie să insistăm puţin, în această privinţă, asupra unui punct care este important în special pentru a risipi multe confuzii, din păcate prea frecvente în epoca noastră, anume asupra diferenţei capitale ce există între „sinteză" şi „sincretism". Sincretismul constă în a asambla din exterior elemente mai mult sau mai puţin disparate, şi care, văzute în acest mod, nu pot niciodată să fie cu adevărat unificate; acesta nu este în fond decât un fel de eclectism, cu tot ce comportă el ca fragmentarism şi incoerenţă. Avem de-a face aici cu ceva pur exterior şi superficial; elementele luate din toate părţile şi reunite astfel în mod artificial nu au niciodată decât un caracter de împrumuturi, fiind incapabile să se integreze

---

[1] *Orient et Occident*, ediţia a 2-a, pp. 203-207.

[2] *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Herald, Bucureşti, 2006), partea a 3-a, cap. III; *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. I.

efectiv într-o doctrină demnă de acest nume. Sinteza, dimpotrivă, se face esențialmente din interior; vrem să spunem prin aceasta că ea constă propriu-zis în a considera lucrurile în însăși unitatea principiului lor, în a vedea cum derivă ele din acest principiu și cum depind de el, și în a le uni astfel, sau mai degrabă a lua cunoștință de unirea lor reală, în virtutea unei legături în întregime interioare, inerentă celei mai mari profunzimi a naturii lor.

Pentru a aplica aceasta la ceea ce ne preocupă acum, putem spune că există sincretism de fiecare dată când ne limităm la a împrumuta elemente ale diferitelor forme tradiționale, pentru a le alipi într-un mod exterior, uitând că nu există în fond decât o doctrină unică, raportate la care aceste forme sunt doar expresii diferite, doar adaptări la condiții mentale particulare, în relație cu circumstanțe determinate de timp și de loc. Într-un asemenea caz, nu poate rezulta nimic valabil din acest asamblaj. Pentru a ne servi de o comparație ușor de înțeles, nu vom avea, în locul unui ansamblu organizat, decât un morman inform de resturi inutilizabile, pentru că lipsește ceea ce ar putea să le confere o unitate asemănătoare celei a unei ființe vii sau a unui edificiu armonios; și este propriu sincretismului, chiar în virtutea exteriorității sale, să nu poată realiza o asemenea unitate. Dimpotrivă, sinteza există atunci când se pornește de la unitatea însăși și când nu se pierde niciodată din vedere, trecând prin multiplicitatea manifestărilor sale, ceea ce implică atingerea, în afară și dincolo de forme, a conștiinței adevărului principial ce se îmbracă în acestea pentru a se exprima și comunica atât cât este posibil.

În consecință, ne putem folosi de una sau de alta dintre aceste forme, după cum ne va fi mai la îndemână, exact în același mod în care putem, pentru a traduce un gând, să folosim limbi diferite după circumstanțe, pentru a ne face înțeleși de diferiții interlocutori cărora i-l adresăm; este ceea ce, de altfel, anumite tradiții desemnează în mod simbolic drept „darul limbilor".

Concordanţele între toate formele tradiţionale reprezintă, s-ar putea spune, „sinonimii" reale; sub acest titlu le luăm în considerare şi, aşa cum explicarea anumitor lucruri poate fi mai uşoară într-un anumit limbaj decât în altul, la fel şi una din aceste forme poate fi preferată celorlalte pentru expunerea anumitor adevăruri şi pentru a le face mai uşor de înţeles.

E aşadar perfect legitim să ne folosim, în funcţie de caz, de forma ce ni se pare cea mai potrivită pentru ceea ce ne-am propus; nu există niciun inconvenient în a trece de la o formă la alta, cu condiţia să li se cunoască realmente echivalenţa, ceea ce nu se poate face decât pornind de la principiul lor comun. Astfel, aici nu poate fi vorba de sincretism; acesta, de altminteri, nu este decât un punct de vedere cu totul „profan", incompatibil cu noţiunea însăşi de „ştiinţă sacră" la care se referă exclusiv aceste studii.

Crucea, am spus-o, este un simbol care, sub diverse forme, se întâlneşte aproape pretutindeni, şi asta încă din cele mai vechi timpuri; prin urmare, ea este foarte departe de a aparţine în mod propriu şi exclusiv creştinismului, cum ar putea fi tentaţi să creadă unii. Trebuie spus chiar că creştinismul, cel puţin sub aspectul său exterior şi îndeobşte cunoscut, pare să fi pierdut întrucâtva din vedere caracterul simbolic al crucii până la a nu o privi decât ca pe semnul unui fapt istoric. În realitate, aceste două puncte de vedere nu se exclud câtuşi de puţin, cel de-al doilea nefiind într-un anumit sens decât consecinţa primului; dar acest mod de a considera lucrurile este atât de străin marii majorităţi a contemporanilor noştri, încât trebuie să ne oprim puţin asupra lui pentru a evita orice neînţelegere.

Într-adevăr, există prea des tendinţa de a crede că admiterea unui sens simbolic trebuie să antreneze respingerea sensului literal sau istoric. O asemenea opinie nu rezultă decât din necunoaşterea legii corespondenţei, care este însuşi fundamentul oricărui simbolism şi în virtutea căreia orice lucru, provenind

dintr-un principiu metafizic de care depinde întreaga sa realitate, traduce sau exprimă acest principiu în maniera sa şi conform ordinului său de existenţă, astfel încât, de la un ordin la altul, toate lucrurile se înlănţuie şi intră în corespondenţă pentru a concura la armonia universală şi totală, care este, în multiplicitatea manifestării, ca un reflex al însăşi unităţii principiale. De aceea, legile unui domeniu inferior pot fi totdeauna luate pentru a simboliza realităţi de un ordin superior, în care îşi găsesc raţiunea profundă, care le este în acelaşi timp principiu şi scop; şi putem aminti cu această ocazie, cu atât mai mult cu cât vom găsi aici chiar exemple, eroarea modernelor interpretări „naturaliste" ale vechilor doctrine tradiţionale, interpretări ce inversează pur şi simplu ierarhia raporturilor dintre diferitele ordine de realităţi. Astfel, simbolurile sau miturile n-au avut niciodată ca rol, cum pretinde o teorie mult prea răspândită în zilele noastre, să reprezinte mişcarea aştrilor; însă adevărul este că, deseori, găsim în ele figuri inspirate de aceasta şi destinate să exprime în mod analogic cu totul altceva, pentru că legile acestei mişcări traduc în domeniul fizic principiile metafizice de care depind.

Ceea ce am spus despre fenomenele astronomice, se poate spune în egală măsură, şi sub acelaşi titlu, despre toate celelalte genuri de fenomene naturale: aceste fenomene, prin chiar faptul că derivă din principii superioare şi transcendente, sunt într-adevăr simboluri ale acestora; şi este evident că aceasta nu afectează cu nimic realitatea proprie pe care aceste fenomene, aşa cum se prezintă ele, o au în ordinul de existenţă căruia îi aparţin; dimpotrivă, chiar realitatea lor se fundamentează pe acest lucru, deoarece, în afara dependenţei lor faţă de principii, toate lucrurile n-ar fi decât neant pur. La fel se întâmplă cu faptele istorice: şi ele se conformează în mod necesar legii corespondenţei despre care am vorbit şi, chiar prin aceasta, traduc conform modului lor realităţi superioare, cărora nu le sunt într-un anumit fel decât o expresie umană; şi vom adăuga că, în aceasta stă tot interesul lor

din punctul nostru de vedere, în întregime diferit, se-nțelege de la sine, de cel în care se situează istoricii „profani"[3]. Acest caracter simbolic, deși comun tuturor faptelor istorice, trebuie să fie clar mai ales pentru cele ce revelează ceea ce se poate numi, în mod mai îndreptățit, „istoria sacră"; și este așa când îl găsim în special, într-un mod foarte izbitor, în toate circumstanțele vieții lui Hristos.

Dacă s-a înțeles bine ceea ce am expus până acum, se va vedea imediat, nu numai că acest caracter simbolic nu constituie un motiv pentru a nega realitatea acestor evenimente și de a le trata drept „mituri" pur și simplu, ci, dimpotrivă, el este garanția faptului că ele trebuiau să fie ce au fost și că nu ar fi putut să fie altfel; de altminteri, cum s-ar putea atribui un caracter sacru la ceea ce ar fi lipsit de orice semnificație transcendentă? În particular, putem spune că Hristos a murit pe cruce în virtutea valorii simbolice pe care crucea o are în ea însăși și care i-a fost recunoscută, întotdeauna, de toate tradițiile; astfel că, fără a-i diminua cu nimic semnificația istorică, aceasta poate fi privită ca fiind derivată din valoarea ei simbolică.

O altă consecință a legii corespondenței este pluralitatea sensurilor incluse în orice simbol: un lucru oarecare, într-adevăr, poate fi considerat ca reprezentând nu doar principiile metafizice, ci și realitățile tuturor ordinelor ce sunt superioare față de al său, deși contingente încă, deoarece aceste realități, de care depinde, în consecință, mai mult sau mai puțin direct, joacă în raport cu el rolul de „cauze secunde"; și efectul poate fi luat întotdeauna ca un simbol al cauzei, pe orice treaptă ar fi, pentru că tot ceea ce reprezintă el nu este decât expresia a ceva inerent naturii acestei cauze.

Aceste sensuri simbolice multiple și suprapuse ierarhic nu se exclud reciproc, mai mult, ele nu exclud nici sensul literal; dimpotrivă, ele sunt perfect concordante, deoarece exprimă, în

[3] „Adevărul istoric însuși nu este trainic decât atunci când derivă din Principiu." (*Huang zi*, cap. XXV).

realitate, aplicațiile aceluiași principiu în diferite ordine; și astfel, ele se completează și se coroborează integrându-se în armonia sintezei totale. Aceasta, de altfel, face din simbolism un limbaj mult mai puțin limitat decât limbajul obișnuit, și singurul apt să dea expresie și să comunice anumite adevăruri; el deschide, prin acest fapt, posibilități de concepție cu adevărat nelimitate; de aceea, simbolismul constituie limbajul inițiatic prin excelență, vehiculul indispensabil al oricărei învățături tradiționale.

Crucea are așadar, ca orice simbol, sensuri multiple; însă intenția noastră nu este aici să le dezvoltăm pe toate deopotrivă, ci le vom indica doar ocazional. Într-adevăr, ceea ce avem esențialmente în vedere este sensul ei metafizic, de altfel primul și cel mai important dintre toate, de vreme ce e în mod propriu sensul principial; toate celelalte nu sunt decât aplicații contingente și mai mult sau mai puțin secundare; și, dacă am examinat unele din aceste aplicații, am făcut-o întotdeauna, în fond, pentru a le pune în legătură cu ordinul metafizic, căci aceasta le face valabile și legitime, în conformitate cu concepția „științelor tradiționale", complet uitată de lumea modernă.

CAPITOLUL I

MULTIPLICITATEA STĂRILOR FIINŢEI

O fiinţă oarecare, fie aceasta fiinţa umană sau alta, poate fi considerată, evident, din mai multe puncte de vedere, de importanţă inegală, dar toate la fel de legitime în domeniul lor, cu condiţia ca niciunul dintre ele să nu pretindă să-şi depăşească limitele proprii, şi mai cu seamă să nu devină exclusiv şi să ducă la negarea celorlalte. Dacă acest lucru e adevărat, şi dacă, prin urmare, nu-i poate fi refuzat niciunuia din aceste puncte de vedere (nici chiar celui mai secundar şi mai contingent) locul ce îi aparţine, prin simplul fapt că răspunde unei anumite posibilităţi, nu este mai puţin evident pe de altă parte că, din punct de vedere metafizic, singurul ce ne interesează aici, considerarea unei fiinţe sub aspectul ei individual este necesarmente insuficientă, din moment ce, când spunem metafizic, spunem universal. Nicio doctrină ce se limitează la luarea în considerare a fiinţelor individuale nu-şi merită, deci, numele de metafizică, oricare ar putea să fie de altfel interesul său şi valoarea sa în alte privinţe; o asemenea doctrină poate fi numită întotdeauna „fizică", în sensul originar al cuvântului, deoarece ţine exclusiv de domeniul

„naturii", adică de manifestare, cu restricția că ea nu ia în considerare decât manifestarea formală sau mai precis una din stările acesteia.

Departe de a fi în el însuși o unitate absolută și completă, cum îl văd majoritatea filozofilor occidentali, și în orice caz modernii fără excepție, individul nu constituie în realitate decât o unitate relativă și fragmentară. Acesta nu este un tot etanș și sieși suficient, un „sistem închis" în felul „monadei" lui Leibniz; iar noțiunea de „substanță individuală", înțeleasă în acest sens, și căreia acești filozofi îi atribuie în general o atât de mare importanță, nu are de fapt niciuna din punct de vedere metafizic: în fond, ea nu e altceva decât noțiunea logică de „subiect" și, dacă poate fi, neîndoielnic, foarte utilă sub acest titlu, nu poate fi în schimb transferată dincolo de limitele acestui punct de vedere special.

Individul, chiar considerat în toată extensia de care e susceptibil, nu este o ființă totală, ci doar o stare particulară de manifestare a unei ființe, stare supusă anumitor condiții speciale și determinate de existență, și ocupând un anumit loc în seria indefinită a stărilor ființei totale. Prezența formei printre aceste condiții de existență este cea care caracterizează o stare precum cea individuală; se înțelege de la sine, de altfel, că această formă nu trebuie concepută în mod necesar ca spațială, căci nu este astfel decât în lumea corporală, spațiul fiind tocmai una dintre condițiile ce definesc în mod propriu această lume[1].

Trebuie să amintim aici, cel puțin pe scurt, distincția fundamentală dintre „Sine" și „eu" sau dintre „personalitate" și „individualitate", asupra căreia am dat deja în altă parte toate explicațiile necesare[2]. „Sinele", am spus noi, este principiul transcendent și permanent față de care ființa

[1] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. II și X.

[2] *Ibid.*, cap. II.

manifestată, ființa umană de exemplu, nu este decât o modificare tranzitorie și contingentă, modificare ce n-ar putea de altfel să afecteze principiul în niciun fel. Imuabil în propria sa natură, el își desfășoară posibilitățile în toate modalitățile de realizare, într-o multitudine indefinită, ce sunt pentru ființa totală tot atâtea stări diferite, fiecare cu condițiile ei de existență limitative și determinate, doar una dintre acestea constituind porțiunea sau mai degrabă determinația particulară a acestei ființe care este „eul" sau individualitatea umană. În plus, această desfășurare nu există, la drept vorbind, decât considerată din perspectiva manifestării, în afara căreia totul trebuie să fie în mod necesar în perfectă simultaneitate în „eternul prezent"; și de aceea „permanenta actualitate" a „Sinelui" nu este afectată de ea.

„Sinele" este așadar principiul prin care există (fiecare în propriul său domeniu, pe care îl putem numi o treaptă de existență) toate stările ființei; și asta trebuie să însemne nu doar stările manifestate (individuale, precum starea umană, ori supra-individuale, adică, în alți termeni, formale sau informale), ci de asemenea, deși verbul „a exista" devine impropriu în acest caz, stările nemanifestate, cuprinzând toate posibilitățile care, prin chiar natura lor, nu sunt susceptibile de nicio manifestare, și în același timp posibilitățile de manifestare luate în mod principial. Dar „Sinele" însuși nu este decât prin sine, neavând și neputând avea, în unitatea totală și indivizibilă a naturii sale intime, niciun principiu care să-i fie exterior.

Am spus că verbul „a exista" nu poate fi aplicat în mod propriu nemanifestatului, adică, în fond, stării principiale; într-adevăr, luat în sensul său strict etimologic (din latinescul *ex-stare*), acest cuvânt indică ființa dependentă de un principiu diferit de ea însăși sau, altfel spus, cea care nu are în ea însăși rațiunea sa suficientă, adică ființa contingentă sau

fiinţa manifestată[3]. Atunci când vom vorbi de Existenţă, vom înţelege deci prin aceasta manifestarea universală, cu toate stările sau treptele pe care le comportă, într-o multiplicitate indefinită, fiecare putând fi desemnată drept o „lume"; însă acest termen nu se mai aplică treptei Fiinţei pure, principiul întregii manifestări şi nemanifestat el însuşi, nici, cu atât mai puţin, la ceea ce este dincolo de Fiinţa însăşi.

Înainte de orice, putem spune în principiu că Existenţa, înţeleasă în mod universal conform definiţiei pe care i-am dat-o, este unică în natura sa intimă, la fel cum Fiinţa este una în sine însăşi, tocmai în virtutea acestei unităţi, deoarece Existenţa universală nu este nimic altceva decât manifestarea integrală a Fiinţei sau, mai precis, realizarea, în lumea manifestată, a tuturor posibilităţilor pe care Fiinţa le comportă şi le conţine în mod principial în chiar unitatea sa. Pe de altă parte, deşi este întemeiată pe unitatea Fiinţei, această „unicitate" a Existenţei, dacă ne este permis să folosim aici un termen ce poate părea un neologism[4], nu exclude multiplicitatea modurilor de manifestare sau nu este afectată de ea, deoarece cuprinde toate aceste moduri în mod egal chiar prin faptul că sunt deopotrivă posibile, această posibilitate implicând ca fiecare dintre ele să fie realizată conform condiţiilor ce-i sunt proprii. Rezultă de aici că Existenţa, în „unicitatea" sa, comportă, cum am indicat-o deja adineauri, o indefinitate de trepte, corespunzând tuturor modurilor

[3] Rezultă de aici că, riguros vorbind, expresia obişnuită de „existenţă a lui Dumnezeu" este un non-sens, dacă se înţelege de altfel prin „Dumnezeu", fie Fiinţa, cum se întâmplă cel mai des, fie, cu mai multă îndreptăţire, Principiul Suprem ce este dincolo de Fiinţă.

[4] Acest termen ne permite să redăm cel mai exact expresia arabă echivalentă *Wahdatul-wujud*. Asupra distincţiei ce trebuie făcută între „unicitatea" Existenţei, „unitatea" Fiinţei şi „non dualitatea" Principiului Suprem, vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. VI.

manifestării universale; și această multiplicitate indefinită a treptelor Existenței implică în mod corelativ, pentru o ființă oarecare considerată în totalitatea sa, o multiplicitate de asemenea indefinită de stări posibile, fiecare trebuind să se realizeze într-o treaptă determinată a Existenței.

Această multiplicitate a stărilor ființei, care este un adevăr metafizic fundamental, e adevărată și când ne limităm la considerarea stărilor manifestării, cum am făcut-o aici și cum vom fi nevoiți s-o facem atâta vreme cât va fi vorba doar de Existență. Așadar, ea este adevărată *a fortiori* dacă se iau în considerare în același timp stările de manifestare și de nemanifestare, al căror ansamblu îl constituie ființa totală, considerată în acest caz nu doar în domeniul Existenței, chiar luat în toată extensia sa, ci și în domeniul nelimitat al Posibilității universale. Într-adevăr, trebuie înțeles bine că Existența nu conține decât posibilitățile de manifestare, cu restricția că aceste posibilități nu sunt concepute în acest caz decât atâta timp cât se manifestă efectiv, deoarece, câtă vreme nu se manifestă, ele țin de nivelul Ființei. În consecință, Existența este departe de a fi întreaga Posibilitate, concepută cu adevărat ca universală și totală, în afară și dincolo de toate limitările, inclusiv de acea primă limitare care constituie determinația cea mai primordială dintre toate, anume afirmația Ființei pure[5].

Când e vorba de stările nemanifestate ale unei ființe, trebuie făcută încă o distincție între nivelul Ființei și ceea ce este dincolo de ea; în acest ultim caz, este evident că însuși

[5] E de remarcat că filozofii, pentru a-și edifica sistemele, vor întotdeauna, conștient sau nu, să impună o limitare oarecare Posibilității universale, ceea ce este contradictoriu, însă inevitabil în virtutea constituției însăși a unui asemenea sistem; ar putea fi chiar interesant de făcut istoria diferitelor teorii filozofice moderne, care prezintă în cel mai înalt grad acest caracter sistematic, situându-se astfel în acest punct de vedere al presupuselor limitări ale Posibilității universale.

termenul „ființă" nu poate fi în mod riguros aplicat în sensul său propriu; dar suntem totuși obligați, în virtutea constituției limbajului, să-l păstrăm în lipsa altuia mai adecvat, neatribuindu-i decât o valoare pur analogică și simbolică, în afara căreia ne-ar fi cu totul imposibil să vorbim în vreun fel despre acest subiect. Așa încât vom putea vorbi în continuare de ființa totală ca fiind în același timp manifestată în unele din stările sale și nemanifestată în celelalte stări, fără ca aceasta să implice că, pentru acestea din urmă, va trebui să ne oprim la considerarea a ceea ce corespunde nivelului propriu Ființei[6].

Stările de nemanifestare sunt esențialmente extra-individuale și, la fel ca „Sinele" principial de care nu pot fi separate, ele nu pot să fie individualizate în niciun fel. Cât privește stările de manifestare, unele sunt individuale, pe când altele sunt non-individuale, diferență ce corespunde, conform celor arătate, distincției între manifestarea formală și manifestarea informală. Dacă vom lua în considerare, în particular, cazul omului, individualitatea sa actuală, care constituie propriu-zis starea umană, nu este decât o stare de manifestare dintr-o indefinitate de alte stări, ce trebuie concepute, toate, ca în egală măsură posibile și, prin chiar acest fapt, ca existând cel puțin în mod virtual, dacă nu efectiv realizate pentru ființa pe care o considerăm, sub un aspect relativ și parțial, în această stare individuală umană.

[6] Despre starea corespondentă nivelului Ființei și starea necondiționată care este dincolo de Ființă, vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XIV și XV, ediția a 3-a.

CAPITOLUL II

OMUL UNIVERSAL

Realizarea efectivă a stărilor multiple ale fiinţei se referă la concepţia a ceea ce diferite doctrine tradiţionale, în special ezoterismul islamic, desemnează ca „Omul Universal"[1], concepţie care, cum am spus în altă parte, stabileşte analogia constitutivă între manifestarea universală şi modalitatea sa individuală umană sau, pentru a folosi limbajul hermetismului occidental, între „macrocosmos" şi „microcosmos"[2]. Această noţiune poate fi considerată, de altfel, în grade şi extensii diferite, aceeaşi analogie rămânând valabilă în toate aceste cazuri[3]: astfel, ea poate fi restrânsă la umani-

[1] „Omul Universal" (în arabă *El-Insănul-kămil*) este *Adam Kadmon* din *Kabbala* ebraică, de asemenea „Regele" (*Wang*) din tradiţia extremorientală (*Dao De Jing*, XXV). – Există, în ezoterismul islamic, un număr destul de mare de tratate scrise de diferiţi autori despre *El-Insănul-kămil*; le vom menţiona aici doar pe cele ale lui Mohyiddin ibn Arabi şi Abdul-Karîm El-Jîli, ca fiind cele mai importante din punctul nostru de vedere.

[2] Ne-am explicat deja în altă parte asupra întrebuinţării pe care o dăm acestor termeni, ca şi altora în privinţa cărora spuneam că nu ne preocupă abuzul la care au fost supuşi uneori (*Omul şi devenirea sa după Vedănta*, cap. II şi IV). – Aceşti termeni, de origine greacă, au şi ei echivalenţii lor exacţi în arabă (*El-Kawnul-kebir* şi *El-Kawnuç-çeghir*), ce sunt luaţi în aceeaşi accepţiune.

[3] S-ar putea face o remarcă asemănătoare în ceea ce priveşte teoria ciclurilor, care nu este în fond decât o altă expresie a stărilor existenţei:

tatea însăşi, înţeleasă fie în natura sa specifică, fie în organizarea sa socială, căci pe această analogie se sprijină, printre alte aplicaţii, instituţia castelor[4].

La un alt grad, deja mai întins, aceeaşi noţiune poate îmbrăţişa domeniul de existenţă corespunzător ansamblului unei stări determinate a fiinţei, oricare ar fi de altfel această stare[5]; însă această semnificaţie, mai ales dacă e vorba de starea umană, chiar luată în dezvoltarea integrală a tuturor posibilităţilor sale, sau de altă stare individuală, nu este încă propriu-zis decât „cosmologică", iar ceea ce luăm esenţialmente în considerare aici este o transpunere metafizică a noţiunii de om individual, transpunere ce trebuie făcută în domeniul extra-individual şi supra-individual. În acest sens, şi dacă se referă la ceea ce am amintit mai înainte, concepţia de „Om Universal" se va aplica, înainte de toate şi în modul cel mai obişnuit, ansamblului stărilor de manifestare. Dar ea poate fi privită mai universal, în plenitudinea adevăratei accepţiuni a acestui cuvânt, extinzând-o şi la stările de nemanifestare, aşadar la realizarea completă şi perfectă a fiinţei totale, aceasta fiind înţeleasă în sensul superior pe care l-am indicat mai înainte, şi întotdeauna cu rezerva că însuşi termenul „fiinţă" nu poate primi în acest caz decât o semnificaţie pur analogică.

Este esenţial de remarcat aici că orice transpunere metafizică de genul celei despre care am vorbit, trebuie privită ca expresie a unei analogii în sensul propriu al acestui cuvânt; şi reamintim, pentru a preciza ce trebuie înţeles prin

---

fiecare ciclu secundar reproduce într-un anumit fel, la o scară mai mică, fazele corespondente ale ciclului mai întins căruia îi este subordonat.

[4] Cf. *Puruşa-Sukta* din *Rig-Veda*, X, 90.

[5] Despre acest subiect, şi apropo de *Vaiśvānara* tradiţiei hinduse, vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XII.

aceasta, că orice analogie veritabilă trebuie aplicată în sens invers: e ceea ce figurează simbolul binecunoscut al „peceții lui Solomon", format din unirea a două triunghiuri opuse[6].

Astfel, de pildă, la fel cum imaginea unui obiect într-o oglindă este inversată în raport cu obiectul, așa și ceea ce e primul sau cel mai mare în ordinul principial este, cel puțin în aparență, ultimul sau cel mai mic în ordinul manifestării[7]. Pentru a lua termeni de comparație din domeniul matematic, cum s-a întâmplat întotdeauna când trebuia să facem un lucru cât mai ușor de înțeles, punctul geometric este nul din punct de vedere cantitativ și nu ocupă niciun spațiu, cu toate că este (și aceasta o vom explica ulterior mai pe larg) principiul prin care este produs întregul spațiu, care nu e decât desfășurarea sau expansiunea propriilor sale virtualități. La fel, unitatea aritmetică este cel mai mic dintre numere, dacă se consideră ca fiind situată în multiplicitatea lor, însă este cea mai mare în principiu, deoarece ea le conține pe toate în mod virtual și produce întreaga lor serie doar prin repetiția indefinită a ei înșeși.

Există deci analogie, dar nu similitudine, între omul individual, ființă relativă și incompletă, luat aici ca tipul unui anumit mod de existență sau chiar al întregii existențe condiționate, și ființa totală, necondiționată și transcendentă în raport cu toate modurile particulare și determinate de existență, și chiar în raport cu Existența pur și simplu, ființă totală pe care o desemnăm simbolic ca „Omul Universal".

În virtutea acestei analogii, și pentru a aplica aici, totdeauna cu titlu de exemplu, ceea ce am arătat până acum, se poate spune că, dacă „Omul Universal" este principiul

---

[6] Vezi *Ibid.*, cap. I și III.

[7] Am arătat că acest lucru se găsește foarte clar exprimat, în egală măsură, în unele texte din Upanișade și din Evanghelie.

întregii manifestări, omul individual trebuie să fie într-un anumit fel, în ordinul său, rezultatul primului, şi de aceea toate tradiţiile îl consideră pe cel din urmă ca format într-adevăr din sinteza tuturor elementelor şi regnurilor naturii[8]. E necesar să fie aşa pentru ca analogia să fie exactă, şi ea şi este în mod efectiv; dar, pentru a justifica în mod complet şi cu ajutorul ei denumirea de „Om Universal", ar trebui expuse, despre rolul cosmogonic propriu fiinţei umane, consideraţii care, dacă am vrea să le dăm întreaga extensie pe care o presupun, ne-ar îndepărta de subiectul ce ni l-am propus în mod special, şi cărora le vom găsi poate mai mult loc cu o altă ocazie.

Ne vom limita aşadar, pentru moment, la a spune că fiinţa umană are, în domeniul existenţei individuale care îi este propriu, un rol ce poate fi cu adevărat calificat drept „central" în raport cu toate celelalte fiinţe situate şi ele în acest domeniu. Acest rol face din om expresia cea mai completă a stării individuale luate în considerare, ale cărei posibilităţi se integrează toate în el, pentru a spune aşa, cel puţin sub un anumit raport, şi cu condiţia de a fi luat nu doar în modalitatea corporală, ci în ansamblul tuturor modalităţilor sale, cu extensia indefinită de care ele sunt susceptibile[9]. Aici rezidă cauzele cele mai profunde pe care se poate întemeia analogia examinată; şi aceasta este situaţia

---

[8] Semnalăm mai ales, în această privinţă, tradiţia islamică referitoare la creaţia îngerilor şi a omului. – Se înţelege de la sine că semnificaţia reală a acestor tradiţii nu are absolut nimic în comun cu nicio concepţie „transformistă", sau chiar pur şi simplu „evoluţionistă", în sensul cel mai general al acestui cuvânt, nici cu vreo fantezie modernă inspirată mai mult sau mai puţin direct din astfel de concepţii antitradiţionale.

[9] Realizarea individualităţii umane integrale corespunde „stării primordiale", despre care am vorbit deseori, numită „stare edenică" în tradiţia iudeo-creştină.

particulară ce permite în mod valabil transpunerea noțiunii de om, mai curând decât a oricărei alteia din aceeași stare, pentru a o transforma în concepția tradițională de „Om Universal".[10]

Să adăugăm încă o remarcă de cea mai mare importanță: „Omul Universal" nu există decât virtual și, într-un fel, în mod negativ, în genul unui arhetip ideal, atâta timp cât realizarea efectivă a ființei totale nu i-a dat existență actuală și pozitivă; și acest lucru este adevărat pentru orice ființă, oricare ar fi ea, considerată ca efectuând sau trebuind să efectueze o asemenea realizare[11].

Să spunem, de altfel, pentru a înlătura orice neînțelegere, că un asemenea mod de a vorbi ce prezintă ca succesiv ceea ce este esențialmente simultan în sine, nu este valabil decât din punctul de vedere special al unei stări de manifestare a ființei, această stare fiind luată ca punct de plecare al realizării. Pe de altă parte, este evident că expresii ca „existență negativă" și „existență pozitivă" nu trebuie luate *ad litteram* aici, unde chiar noțiunea de „existență" nu e aplicabilă în mod propriu decât într-o anumită măsură și până la un anumit punct.

Dar imperfecțiunile inerente limbajului (prin chiar faptul că acesta e legat de starea umană și, în plus, de modalitatea sa corporală și terestră) necesită folosirea, cu

---

[10] Amintim, pentru a evita orice echivoc, că noi luăm întotdeauna cuvântul „transformare" în sensul său strict etimologic, care este cel de „trecere dincolo de formă", deci dincolo de tot ce aparține ordinului existențelor individuale.

[11] Într-un anumit sens, aceste două stări negativă și pozitivă ale „Omului Universal" corespund respectiv, în limbajul tradiției iudeo-creștine, stării prealabile „căderii" și stării consecutive „mântuirii"; aceștia sunt așadar, din acest punct de vedere, cei doi Adami despre care vorbește Sfântul Pavel (I *Corinteni* XV), ceea ce indică, în același timp, raportul „Omului Universal" cu *Logos*-ul. Cf. *Autoritate spirituală și putere temporală* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Herald, București, 2010) ediția a 2-a, p. 98.

unele precauțiuni, a unor „imagini verbale" de acest gen, în lipsa cărora ne-ar fi imposibil să ne facem înțeleşi, mai cu seamă în limbi atât de puțin adaptate expresiei adevărurilor metafizice cum sunt cele occidentale.

CAPITOLUL III

SIMBOLISMUL METAFIZIC AL CRUCII

Majoritatea doctrinelor tradiționale simbolizează realizarea „Omului Universal" printr-un semn ce este pretutindeni același, deoarece, cum am spus-o la început, e dintre acelea legate în mod direct de Tradiția primordială: e vorba de semnul crucii, care reprezintă foarte clar modul în care este atinsă această realizare prin comuniunea perfectă a totalității stărilor ființei, armonios și corespunzător ierarhizate, în desfășurarea integrală a celor două sensuri, al „amplorii" și al „exaltării"[1].

Într-adevăr, această dublă desfășurare a ființei poate fi privită ca efectuându-se pe de-o parte orizontal, adică la un nivel sau treaptă de existență determinată, și pe de altă parte vertical, adică în suprapunerea ierarhică a tuturor treptelor. Astfel, sensul orizontal reprezintă „amploarea" sau extensia integrală a individualității luată ca bază a realizării, extensie ce constă în desfășurarea indefinită a unui ansamblu de

[1] Acești termeni sunt împrumutați din limbajul ezoterismului islamic, care este precis îndeosebi asupra acestui punct. În lumea occidentală, simbolul „Roza-Crucii" avea exact același sens, înainte ca incapacitatea de înțelegere modernă să fi dat loc tuturor tipurilor de interpretări bizare sau insignifiante; semnificația rozei va fi explicată mai încolo.

posibilităţi supuse anumitor condiţii speciale de manifestare. Şi trebuie înţeles bine că, în cazul fiinţei umane, această extensie nu este niciodată limitată la partea corporală a individualităţii, ci cuprinde toate modalităţile acesteia, starea corporală nefiind propriu-zis decât una din aceste posibilităţi. Sensul vertical reprezintă ierarhia, indefinită de asemenea şi cu atât mai mult, a stărilor multiple, fiecare din ele, considerată la fel în integralitatea sa, fiind unul din aceste ansambluri de posibilităţi, ce se raportează la tot atâtea „lumi" sau trepte cuprinse în sinteza totală a „Omului Universal"[2]. În această reprezentare crucială, expansiunea orizontală corespunde deci indefinităţii modalităţilor posibile ale unei aceleaşi stări a fiinţei considerate în mod integral, iar suprapunerea verticală corespunde seriei indefinite a stărilor fiinţei totale.

Se înţelege de la sine, de altfel, că starea a cărei desfăşurare este figurată prin linia orizontală poate fi o stare oarecare; în realitate, aceasta va fi starea în care se găseşte în prezent, în ceea ce priveşte manifestarea sa, fiinţa ce realizează „Omul Universal", stare care este pentru ea punctul de plecare şi suportul sau baza acestei realizări. Orice stare, indiferent care ar fi ea, poate furniza unei fiinţe o asemenea

---

[2] „Atunci când omul, în «treapta universală», se exaltă spre sublim, când se ivesc în el celelalte trepte (stări non-umane) în perfectă dezvoltare, el este «Omul Universal». Exaltarea ca şi amploarea şi-au atins plenitudinea în Profet (care este identic cu «Omul Universal»)" (*Epitre sur Manifestation du Prophète*, de Sheikh Mohammed ibn Fadlallah El-Hindi). – Acestea permit înţelegerea următorului cuvânt rostit, acum douăzeci de ani, de un personaj ocupând atunci în Islam, chiar din simplul punct de vedere exoteric, un rang foarte înalt: „Dacă creştinii au semnul crucii, musulmanii au doctrina ei". Vom adăuga că, în ordin ezoteric, raportul „Omului Universal" cu Verbul, pe de-o parte, şi cu Profetul, pe de altă parte, nu lasă să subziste, cât priveşte fondul însuşi al doctrinei, nicio divergenţă reală între creştinism şi Islam, înţelese amândouă în adevărata lor semnificaţie. – Se pare că, la vechii perşi, concepţia despre *Vohu-Manu* corespunde şi ea celei a „Omului Universal".

bază, aşa cum vom vedea mai clar în continuare. Dacă luăm în considerare, în această privinţă, mai ales starea umană, e pentru că aceasta, fiind a noastră, ne priveşte în mod mai direct, astfel încât, cazul cu care avem mai cu seamă de-a face este cel al fiinţelor ce pornesc de la această stare pentru a ajunge la realizarea de care e vorba; însă trebuie înţeles bine că, din punct de vedere pur metafizic, acest caz nu constituie sub nicio formă un caz privilegiat.

E necesar să se-nţeleagă acum că totalizarea efectivă a fiinţei, fiind dincolo de orice condiţie, e acelaşi lucru cu ceea ce doctrina hindusă numeşte „Eliberarea" (*Moksha*) sau ezoterismul islamic „Identitatea supremă"[3]. De altfel, în această din urmă formă tradiţională, se spune că „Omul Universal", reprezentat prin ansamblul „Adam-Eva", are numărul lui *Allah*, ceea ce este chiar o expresie a „Identităţii Supreme"[4]. Trebuie făcută în această privinţă o remarcă destul de importantă, deoarece s-ar putea obiecta că denumirea de „Adam-Eva", deşi ar fi cu siguranţă susceptibilă de transpunere, nu se aplică totuşi, în sensul său propriu, decât stării umane primordiale. De fapt, dacă „Identitatea Supremă" nu este realizabilă efectiv decât în totalizarea stărilor multiple, se poate spune că ea este într-un fel realizată deja în

[3] Vezi asupra acestui subiect ultimele capitole din *Omul şi devenirea sa după Vedānta*.

[4] Acest număr, care este 66, rezultă din suma valorilor numerice ale literelor ce formează numele *Adam va Havā*. Conform *Genezei* ebraice, omul, „creat bărbat şi femeie", adică într-o stare androginică, este „după chipul lui Dumnezeu"; şi, după tradiţia islamică, *Allah* a ordonat îngerilor să slăvească omul (*Coran*, II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). Starea androginică originară este starea umană completă, în care complementarele, în loc să se opună, se echilibrau perfect; vom reveni mai târziu asupra acestui punct. Vom adăuga aici doar că, în tradiţia hindusă, o expresie a acestei stări se află cuprinsă în mod simbolic în cuvântul *Hamsa*, în care cei doi poli complementari ai fiinţei sunt puşi, în plus, în corespondenţă cu cele două faze ale respiraţiei, care le reprezintă pe cele ale manifestării universale.

mod virtual în stadiul „edenic", în integrarea stării umane readusă la centrul său originar, centru care este de altfel, cum vom vedea, punctul de comunicare directă cu celelalte stări[5].

În plus, s-ar putea spune de asemenea că integrarea stării umane, ori a indiferent cărei alte stări, reprezintă, în ordinul său şi la treapta sa, chiar totalizarea fiinţei; şi aceasta se va traduce foarte clar în simbolismul geometric pe care îl vom expune.

Lucrurile stau astfel deoarece se poate regăsi în orice, mai ales în omul individual, şi încă, în mod particular, în omul corporal, corespondenţa şi reprezentarea „Omului Universal", fiecare din părţile Universului, fie că e vorba de o lume sau de o fiinţă particulară, fiind cu totul analoage pretutindeni şi întotdeauna.

De aceea, un filozof ca Leibniz era îndreptăţit, cu siguranţă, să admită că orice „substanţă individuală" (cu rezerva pe care am făcut-o mai sus asupra valorii acestei expresii) trebuie să conţină în ea însăşi o reprezentare integrală a Universului, ceea ce este o aplicaţie corectă a analogiei între „macrocosmos" şi „microcosmos"[6]. Dar, limitându-se la considerarea „substanţei individuale" şi vrând să facă din ea fiinţa însăşi, o fiinţă completă şi chiar închisă, fără nicio comunicare cu nimic din ceea ce o depăşeşte, el n-a reuşit să treacă de la sensul „amplorii" la cel al „exaltării", privându-şi astfel teoria de orice valenţă

---

[5] Cele două stadii indicate aici în realizarea „Identităţii Supreme" corespund distincţiei pe care am făcut-o deja, în altă parte, între ceea ce putem numi „nemurire efectivă" şi „nemurire virtuală" (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XVIII, ediţia a 3-a).

[6] Am avut deja ocazia să semnalăm că Leibniz, deosebindu-se prin aceasta de alţi filozofi moderni, deţinea câteva date tradiţionale, de altfel destul de elementare şi incomplete, şi că, judecând după întrebuinţarea pe care le-o dădea, nu pare să le fi înţeles întotdeauna pe deplin.

metafizică veritabilă[7]. Intenţia noastră nu este nicidecum de a intra aici în studiul concepţiilor filozofice, oricare ar putea fi ele, nu mai mult decât în a oricărui lucru aparţinând în acelaşi fel de domeniul „profan"; însă această remarcă ni se prezintă în mod firesc ca o aplicaţie aproape imediată a ceea ce am spus despre cele două sensuri conform cărora are loc desfăşurarea fiinţei totale.

Pentru a reveni la simbolismul crucii, trebuie să mai notăm că acesta, în afara semnificaţiei metafizice şi principiale despre care am vorbit exclusiv până aici, are diferite alte sensuri mai mult sau mai puţin secundare şi contingente; şi trebuie în mod firesc să fie aşa, după ceea ce am spus, la modul general, despre pluralitatea sensurilor incluse în orice simbol. Înainte de a dezvolta reprezentarea geometrică a fiinţei şi a stărilor sale multiple, aşa cum este conţinută în mod sintetic în semnul crucii, şi de a pătrunde în detaliile acestui simbolism, destul de complex când se vrea extinderea lui cât mai mult posibil, vom vorbi puţin despre aceste alte sensuri, deoarece, deşi consideraţiile la care se raportează ele nu fac obiectul propriu-zis al acestei expuneri, toate acestea sunt legate într-un anumit fel (uneori chiar mai strâns decât s-ar putea crede şi întotdeauna cu îndreptăţire) de această lege a corespondenţei pe care am semnalat-o de la început ca fundamentul însuşi al oricărui simbolism.

---

[7] Un alt defect capital al concepţiei lui Leibniz (defect care, de altfel, e poate mai mult sau mai puţin strâns legat de acesta) este introducerea punctului de vedere moral în consideraţii de ordin universal unde nu au ce căuta, prin „principiul mai bunului" din care acest filozof a avut pretenţia să facă „raţiunea suficientă" a oricărei existenţe. Să mai adăugăm, în această privinţă, că distincţia dintre posibil şi real, aşa cum vroia s-o stabilească Leibniz, nu poate avea nicio valoare metafizică, deoarece tot ce este posibil e chiar prin aceasta real conform propriului său mod.

CAPITOLUL IV

DIRECŢIILE SPAŢIULUI

Unii scriitori occidentali, cu pretenţii mai mult sau mai puţin iniţiatice, au vrut să dea crucii o semnificaţie exclusiv astronomică, spunând că ea este „un simbol al joncţiunii cruciale pe care o formează ecliptica cu ecuatorul", de asemenea „o imagine a echinocţiilor, când soarele, în cursa sa anuală, acoperă succesiv aceste două puncte"[1]. La drept vorbind, dacă ea este aşa ceva, e pentru că, aşa cum am arătat mai sus, fenomenele astronomice pot fi considerate ele însele ca simboluri dintr-un punct de vedere mai elevat, putându-se regăsi aici sub acest titlu, ca pretutindeni altundeva, această figurare a „Omului Universal" la care am făcut aluzie în capitolul precedent. Dar, dacă aceste fenomene sunt simboluri, este evident că ele nu sunt lucrul simbolizat, a le lua ca atare constituind o răsturnare a raporturilor normale dintre diferitele ordine de realităţi[2]. Atunci când

[1] Aceste citate sunt împrumutate, cu titlul de exemple foarte caracteristice, de la un binecunoscut mason, J-M. Ragon (*Rituel du grade de Rose-Croix*, pp. 25-28).

[2] E poate bine să amintim şi aici, deşi am făcut-o deja în alte ocazii, că această interpretare astronomică (întotdeauna insuficientă în ea însăşi şi radical greşită când pretinde să fie exclusivă) este cea care a dat naştere cunoscutei teorii a „mitului solar", concepută spre sfârşitul secolului al XVIII-lea de Dupuis şi Volney, reprodusă mai târziu de Max Müller şi

găsim figura crucii în fenomenele astronomice, ea are exact aceeaşi valoare simbolică precum a aceleia pe care o putem trasa noi înşine[3]; aceasta dovedeşte cel puţin că adevăratul simbolism, departe de a fi inventat în mod artificial de către om, se găseşte în natura însăşi sau, mai bine spus, că întreaga natură nu este decât un simbol al realităţilor transcendente.

Chiar restabilind astfel interpretarea corectă a simbolului în discuţie, cele două fraze pe care le-am citat conţin câte o eroare: într-adevăr, pe de-o parte, ecliptica şi ecuatorul nu formează crucea, căci aceste două planuri nu se întretaie în unghi drept; pe de altă parte, cele două puncte echinocţiale sunt în mod evident unite printr-o singură linie dreaptă, astfel încât, aici, crucea apare şi mai puţin. În realitate, ceea ce trebuie luat în considerare este, pe de-o parte, planul ecuatorului şi axa care, unind polii, e perpendiculară pe acest plan; mai trebuie luate în considerare, pe de altă parte, cele două linii ce unesc respectiv cele două puncte solstiţiale şi cele două puncte echinocţiale; avem astfel ceea ce poate fi numit, în primul caz, crucea verticală şi, în al doilea, crucea orizontală. Ansamblul acestor două cruci, ce au acelaşi centru, formează crucea cu trei dimensiuni, ale cărei braţe sunt orientate conform celor şase direcţii ale spaţiului[4];

---

chiar în zilele noastre de principalii reprezentanţi ai unei aşa-zise „ştiinţe a religiilor", pe care ne este cu totul imposibil s-o luăm în serios.

[3] Să remarcăm, de altfel, că acest simbol îşi păstrează întotdeauna valoarea proprie, chiar când este trasat fără intenţie conştientă, cum se întâmplă în special atunci când anumite simboluri neînţelese sunt păstrate pur şi simplu cu titlul de ornamentaţii.

[4] Nu trebuie confundate „direcţiile" cu „dimensiunile" spaţiului: există şase direcţii, dar numai trei dimensiuni, fiecare comportând două direcţii diametral opuse. Astfel încât, crucea despre care vorbim are şase braţe, însă este formată doar din trei drepte, fiecare fiind perpendiculară pe celelalte două; fiecare braţ este, conform limbajului geometric, o „semi-dreaptă" orientată într-un anumit sens pornind din centru.

acestea corespund celor șase puncte cardinale, care, împreună cu centrul însuși, formează septenarul.

Am avut ocazia să semnalăm în altă parte importanța atribuită de către doctrinele orientale acestor șapte regiuni ale spațiului, la fel corespondenței lor cu anumite perioade ciclice[5]; considerăm util să reproducem aici un text pe care l-am citat atunci și care arată că același lucru se găsește și în tradițiile occidentale:

> Clement Alexandrinul spune că de la Dumnezeu, *Inima Universului*, pornesc întinderi indefinite ce se îndreaptă una în sus, cealaltă în jos, una la dreapta, alta la stânga, una înainte, alta înapoi; îndreptându-și privirea spre aceste șase întinderi ca spre un număr întotdeauna egal, El desăvârșește lumea; El este Începutul și Sfârșitul (*alpha* și *omega*); în El se sfârșesc cele șase faze ale timpului și de la El își primesc ele extensia indefinită; acesta este secretul numărului șapte[6].

Acest simbolism este de asemenea cel al Kabbalei ebraice, care vorbește de „Sfântul Palat" sau „Palatul interior" ca fiind situat în centrul celor șase direcții ale spațiului. Cele trei litere ale Numelui divin *Jehovah*[7], prin sextupla lor permutare conformă celor șase direcții, indică imanența lui Dumnezeu în sânul Lumii, adică manifestarea *Logos*-ului în centrul tuturor lucrurilor, în punctul primordial ale cărui întinderi indefinite nu sunt decât expansiunea sau desfășurarea lui:

---

[5] *Regele Lumii* (trad. de Roxana Cristian și Florin Mihăescu, Ed. Rosmarin, București, 1994 - *n.t.*), cap. VII.

[6] P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, vol. I, pp. 215-216.

[7] Acest Nume este format din patru litere, *iod he vau he*, însă numai trei dintre ele sunt distincte, *he* fiind repetat de două ori.

> El a format din *Tohu* (vidul) ceva şi a făcut din ceea ce nu era ceea ce este. El a cioplit mari coloane de eter insesizabil[8]. El gândeşte, iar Cuvântul (*Memra*) produce orice obiect şi orice lucru prin Unul Numele său[9].

Acest punct primordial, de unde este rostit Cuvântul divin, nu se desfăşoară numai în spaţiu, cum am spus-o, ci şi în timp; el este „Centrul Lumii" sub toate raporturile, adică este deopotrivă în centrul tuturor spaţiilor şi timpurilor. Acesta, bineînţeles, dacă este luat în sens literal, nu priveşte decât lumea noastră, singura ale cărei condiţii de existenţă sunt exprimabile în mod direct în limbaj uman; numai lumea sensibilă este supusă spaţiului şi timpului; însă, cum e vorba în realitate de Centrul tuturor lumilor, se poate trece la ordinul supra-sensibil efectuând o transpunere analogică în care spaţiul şi timpul nu mai păstrează decât o semnificaţie pur simbolică.

Am văzut că, la Clement Alexandrinul, e vorba de cele şase faze ale timpului, corespunzând respectiv celor şase direcţii ale spaţiului: acestea sunt, cum am spus-o, şase perioade ciclice, subdiviziuni ale unei alte perioade mai generale, reprezentată uneori ca fiind de şase ori milenară. *Zoharul*, la fel ca *Talmudul*, împarte într-adevăr durata lumii în perioade milenare.

> Lumea va subzista timp de şase mii de ani la care fac aluzie primele şase cuvinte ale *Genezei*[10]

---

[8] E vorba de „coloanele" arborelui sefirotic: coloana din mijloc, coloana din dreapta şi coloana din stânga; vom reveni mai încolo asupra acestui punct. E esenţial de notat, pe de altă parte, că „eterul" de care este vorba aici nu trebuie înţeles doar ca primul element al lumii corporale, ci şi într-un sens superior obţinut prin transpunere analogică, cum e cazul deopotrivă pentru *akāśa* în doctrina hindusă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. III).

[9] *Sepher Ietsirah*, IV, 5.

[10] *Siphra di-Tseniutha*: *Zohar*, II, 176 b.

și aceste șase milenii sunt analoage celor șase „zile" ale creației[11]. Al șaptelea mileniu, ca și a șaptea „zi", este *Sabatul*, adică faza reîntoarcerii la Principiu, care corespunde, firește, centrului, considerat ca a șaptea regiune a spațiului.

Există aici un fel de cronologie simbolică, ce nu trebuie evident luată *ad litteram*, nu mai mult decât cea pe care o întâlnim în alte tradiții; Flavius Josephus[12] remarca faptul că șase mii de ani formează zece „ani mari", „marele an" fiind de șase secole (*Naros*-ul caldeenilor); dar, în altă parte, ceea ce se desemnează prin aceeași expresie este o perioadă mult mai lungă, zece sau doisprezece mii de ani la greci și perși. Aceasta, de altfel, nu are nicio importanță aici, unde nu este nicidecum vorba să se calculeze durata reală a lumii noastre, ceea ce ar cere un studiu aprofundat al teoriei hinduse despre *Manvantara*; cum nu ne propunem momentan acest lucru, e suficient să luăm aceste diviziuni cu valoarea lor simbolică. Prin urmare, vom spune doar că se poate vorbi de șase faze indefinite, deci de durată indeterminată, plus de o a șaptea care corespunde sfârșitului tuturor lucrurilor și restabilirii lor în starea primă[13].

Să revenim la doctrina cosmogonică a Kabbalei, așa cum este expusă în *Sepher Ietsirah*. După cum spune P. Vulliaud:

> E vorba de desfășurarea începând de la Gând până la modificarea sunetului (Glasul), de la impenetrabil la comprehensibil. Se va observa că suntem în prezența unei expuneri simbolice a misterului ce are ca obiect geneza

[11] Amintim aici cuvântul biblic: „O mie de ani sunt ca o zi în fața Domnului".

[12] *Antichități iudaice* (2 vol., trad. de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2001-2002 - *n.t.*) I, 4.

[13] Acest din urmă mileniu este fără îndoială asimilabil „domniei de o mie de ani" despre care se vorbește în *Apocalipsă*.

> universală şi este în legătură cu misterul unităţii. În alte pasaje, „punctul" este acela ce se desfăşoară prin linii în toate sensurile[14], şi care nu devine comprehensibil decât prin „Palatul interior", al insesizabilului eter (*Avir*), în care se produce concentrarea şi de unde emană lumina (*Aor*)[15].

Punctul este în mod efectiv simbolul unităţii; el este principiul întinderii, ce nu există decât prin radierea sa („vidul" anterior nefiind decât pură virtualitate), însă nu devine comprehensibil decât situându-se el însuşi în această întindere, căreia îi este în acest caz centrul, aşa cum vom arăta mai pe larg imediat. Emanaţia luminii, care dă realitate întinderii, „făcând din vid ceva şi din ceea ce nu era ceea ce este", e o expansiune ce urmează concentrării; acestea sunt fazele inspiraţiei şi expiraţiei despre care este atât de des vorba în doctrina hindusă, cea de-a doua corespunzând producerii lumii manifestate; şi este momentul să notăm analogia ce există de asemenea, în această privinţă, cu mişcarea inimii şi circulaţia sângelui în fiinţa vie. Dar să continuăm:

> Lumina (*Aor*) izbucneşte din misterul eterului (*Avir*). Punctul ascuns a fost manifestat, adică litera *iod*[16].

Această literă reprezintă hieroglific Principiul şi se spune că din ea sunt formate toate celelalte litere ale alfabetului ebraic, formaţiune care, după *Sepher Ietsirah*, o simbolizează pe cea a lumii manifestate[17].

---

[14] Aceste linii sunt reprezentate ca „părul lui Śiva" în tradiţia hindusă.

[15] *La Kabbale juive*, vol. I, p. 217.

[16] *Ibid.*, vol. I, p. 217.

[17] „Formarea" (*Ietsirah*) trebuie înţeleasă în mod propriu ca producerea manifestării în starea subtilă; manifestarea în starea grosieră este numită *Asiah*, în vreme ce, pe de altă parte, *Beriah* este manifestarea informală.

Se spune de asemenea că punctul primordial incomprehensibil, care este Unul nemanifestat, formează trei-ul ce reprezintă Începutul, Mijlocul și Sfârșitul[18], și că aceste trei puncte reunite constituie litera *iod*, care este astfel Unul manifestat (sau mai exact afirmat ca principiu al manifestării universale) sau, pentru a folosi limbajul teologic, Dumnezeu ce se face „Centrul Lumii" prin Verbul Său. *Sepher Ietsirah* spune că

> Atunci când acest *iod* a fost produs, ceea ce a rămas ascuns din acest mister sau din tainicul *Avir* (eterul) a fost *Aor* (lumina).

Și, într-adevăr, dacă îl scoatem pe *iod* din cuvântul *Avir* rămâne *Aor*. P. Vulliaud citează, pe acest subiect, comentariul lui Moise din Leon:

> După ce am amintit că Sfântul, binecuvântat fie El, incognoscibil, nu poate fi sesizat decât după atributele Sale (*middoth*) prin care a creat lumile[19], să începem cu exegeza primului cuvânt din Tora: *Bereshit*[20]. De la vechii autori am

---

Am semnalat deja, în altă parte, această corespondență exactă între lumile examinate în *Kabbala* și *Tribhuvana* din doctrina hindusă (*Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. V).

[18] Aceste trei puncte pot fi asimilate, sub acest raport, celor trei elemente ale monosilabei *Aum* (*Om*) din simbolismul hindus și din vechiul simbolism creștin (vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XVI, ediția a 3-a și *Regele Lumii*, cap. IV).

[19] Găsim aici echivalentul distincției pe care o face doctrina hindusă între *Brahma* „non-calificat" (*nirguna*) și *Brahma* „calificat" (*saguna*), adică între „Supremul" și „Non-Supremul", acesta din urmă nefiind altul decât *Iśvara* (vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. I și X). – *Middah* înseamnă literalmente „măsură" (cf. sanscritul *mātr*).

[20] Se spune că acesta este cuvântul prin care începe *Geneza*: „*in Principio*".

învățat despre acest mister că este ascuns în treapta supremă, eterul pur și impalpabil. Această treaptă este suma totală a tuturor oglinzilor posterioare (adică exterioare în raport cu însăși această treaptă)[21]. Ele provin din misterul punctului care este, la rândul său, o treaptă ascunsă și emanată de misterul eterului pur și tainic[22]. Prima treaptă, absolut ocultă (adică nemanifestată), nu poate fi sesizată[23].

Totuși, misterul punctului suprem, oricât de profund ar fi ascuns[24], poate fi sesizat în misterul Palatului interior. Misterul Coroanei supreme (*Kether*, primul din cele zece sefirot-uri) corespunde celui al purului și insesizabilului eter (*Avir*). El este cauza tuturor cauzelor și originea tuturor originilor. În acest mister, origine indivizibilă a tuturor lucrurilor, se află „punctul" ascuns din care ia naștere totul. De aceea se spune în *Sepher Ietsirah*: „Ce poți număra tu, înaintea Unului?» Adică: ce poți număra sau înțelege înain-

---

[21] Se vede că această treaptă este aceeași cu „treapta universală" din ezoterismul islamic, în care se totalizează sintetic toate celelalte trepte, adică toate stările Existenței.

Aceeași doctrină folosește de asemenea comparația cu oglinda și altele similare: astfel că, după o expresie pe care am citat-o deja altundeva (*Omul și devenirea sa după Vedânta*, cap. X), Unitatea, conținând în sine toate aspectele Divinității (*Asrăr rabbăniyah* sau „misterele dominicale"), adică toate atributele divine, exprimate prin numele çifâtiyah (vezi *Regele Lumii*, cap. III), „este Absolutul („Sfântul" insesizabil în afara atributelor Sale) la suprafața reverberantă a nenumăratelor fațete, care glorifică orice creatură oglindită în el în mod direct"; și e aproape inutil să remarcăm că aici e vorba tocmai de aceste *Asrăr rabbăniyah*.

[22] Treapta reprezentată prin punct, care corespunde Unității, este cea a Ființei pure (*Iśvara* în doctrina hindusă).

[23] Putem, în această privință, să ne raportăm la învățătura hindusă despre ceea ce este dincolo de Ființă, adică starea necondiționată a lui *Atmă* (vezi *Omul și devenirea sa după Vedânta*, cap. XV, ediția a 3-a, unde am indicat învățăturile concordante ale altor tradiții).

[24] Ființa este totuși nemanifestată, însă este principiul oricărei manifestări.

tea acestui punct?[25] Înaintea acestui punct nu era nimic, cu excepția lui *Ain*, adică misterul eterului pur și insesizabil, numit astfel (printr-o simplă negație) datorită incomprehensibilității sale[26].

Începutul comprehensibil al existenței se află în misterul „punctului" suprem[27]. Și pentru că acest punct este „începutul" tuturor lucrurilor, el este numit „Gând" (*Mahasheba*)[28]. Misterul Gândului creator corespunde „punctului" ascuns. Numai în Palatul interior poate fi înțeles misterul legat de „punctul" ascuns, căci purul și insesizabilul eter rămâne întotdeauna tainic. „Punctul" este eterul făcut palpabil (prin „concentrare" care este punctul de plecare al oricărei diferențieri) în misterul Palatului interior sau al Sfintei Sfintelor[29]. Totul, fără excepție, a fost conceput mai întâi în Gând[30]. Și dacă cineva ar spune: „Privește! există noul în lume", impune-i tăcerea, căci acela a fost conceput înainte în Gând[31].

---

[25] Unitatea este, într-adevăr, primul număr; înaintea ei nu există, așadar, nimic care să poată fi numărat; iar numărarea e luată aici ca simbol al cunoașterii în mod distinctiv.

[26] Prin „vid" este simbolizat Zero-ul metafizic sau „Non-Ființa" în tradiția extrem-orientală (cf. *Dao De Jing*, XI); am explicat deja în altă parte de ce expresiile de formă negativă sunt singurele ce se mai pot aplica dincolo de Ființă (*Omul și devenirea sa după Vedânta*, cap. XV, ediția a 3-a).

[27] Adică în Ființă, care este principiul Existenței, aceasta din urmă fiind același lucru cu manifestarea universală, după cum unitatea este principiul și începutul tuturor numerelor.

[28] Pentru că toate lucrurile trebuie concepute în gând înainte de a fi realizate în mod exterior: acest fapt trebuie înțeles analogic printr-o trecere de la ordinul uman la ordinul cosmic.

[29] „Sfânta Sfintelor" era reprezentată prin partea cea mai interioară a Templului din Ierusalim, deci Tabernacolul (*mishkan*) unde se manifesta *Shekinah*, adică „prezența divină".

[30] Verbul ca Intelect divin este, conform unei expresii folosite de teologia creștină, „locul posibilelor".

[31] Aceasta este „permanenta actualitate" a tuturor lucrurilor în „eternul prezent".

> Din „punctul" ascuns emană Sfântul Palat interior (prin liniile ieşite din acest punct conform celor şase direcţii ale spaţiului). Acesta este Sfânta Sfintelor, al cincizecilea an (aluzie la *Jubileu*, care reprezintă întoarcerea la starea primordială)[32], care se numeşte şi Glasul ce emană de la Gând[33]. Toate fiinţele şi toate cauzele emană, aşadar, prin forţa „punctului" din înalt. Iată ceea ce are legătură cu misterele celor trei sefirot-uri supreme[34].

Am ţinut să redăm acest pasaj în întregime, în ciuda lungimii sale, pentru că, în afară de interesul său propriu, el are cu subiectul prezentului studiu un raport mult mai direct decât ar putea să se presupună la prima vedere.

Simbolismul direcţiilor spaţiului este tocmai cel pe care-l vom aplica în tot ce va urma, fie din punct de vedere „macroscosmic" ca până acum, fie din punct de vedere „microcosmic". Crucea cu trei dimensiuni constituie, conform limbajului geometric, un „sistem de coordonate" la care poate fi raportat întregul spaţiu; şi spaţiul va simboliza aici ansamblul tuturor posibilităţilor, fie al unei fiinţe particulare, fie al Existenţei universale.

Acest sistem este format din trei axe, una verticală şi celelalte două orizontale, care sunt cele trei diametre rectangulare ale unei sfere indefinite, şi care, chiar independent de orice consideraţie astronomică, pot fi privite ca fiind orientate spre cele şase puncte cardinale: în textul lui Clement

---

[32] Vezi *Regele Lumii*, cap. III; se va remarca faptul că $50 = 7^2 + 1$. Cuvântul *kol*, „tot", are în ebraică şi arabă valoarea numerică 50. Cf. şi „cele cincizeci de porţi ale Inteligenţei".

[33] Acesta este şi Verbul, însă în calitate de Cuvânt divin; el este mai întâi Gând în interior (adică în Sine însuşi), apoi Cuvânt în exterior (adică în raport cu Existenţa universală), Cuvântul fiind manifestarea Gândului; iar primul cuvânt pronunţat este *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) din *Geneză*.

[34] Citat în *Kabbale juive*, vol. I, pp. 405-406.

Alexandrinul pe care l-am citat, susul și josul corespund respectiv Zenitului și Nadirului, dreapta și stânga Sudului și Nordului, înainte și înapoi Estului și Vestului; aceasta s-ar putea justifica prin indicațiile concordante ce se regăsesc în aproape toate tradițiile.

Se poate spune de asemenea că axa verticală este axa polară, adică linia fixă ce unește cei doi poli și în jurul căreia se rotesc toate lucrurile; aceasta este deci axa principală, pe când cele două axe orizontale nu sunt decât secundare și relative. Din cele două axe orizontale, una, axa Nord-Sud, poate fi numită și axa solstițială, iar cealaltă, axa Est-Vest, poate fi numită axa echinocțială, ceea ce ne readuce la punctul de vedere astronomic, în virtutea unei anumite corespondențe a punctelor cardinale cu fazele ciclului anual, corespondență a cărei expunere completă ne-ar duce prea departe și care nu are de altfel nicio importanță aici, dar își va găsi fără îndoială un loc mai potrivit într-un alt studiu[35].

[35] Se mai poate nota, cu titlu de concordanță, aluzia pe care o face Sfântul Pavel la simbolismul direcțiilor sau al dimensiunilor spațiului, atunci când vorbește de „lărgimea, lungimea, înălțimea și adâncimea iubirii lui Iisus Hristos" (*Efeseni*, III, 18). Aici, nu există decât patru termeni enunțați în mod distinct în loc de șase: primilor doi le corespund respectiv cele două axe orizontale, fiecare din acestea fiind luate în totalitatea lor; ultimilor doi le corespund jumătățile superioară și inferioară ale axei verticale. Motivul acestei distincții, în ce privește cele două jumătăți ale axei verticale, este dat de faptul că ele se raportează la două *guna* diferite și chiar opuse într-un anumit sens; dimpotrivă, cele două axe orizontale se raportează, în întregime, la o singură și aceeași *guna*, așa cum urmează să vedem în capitolul următor.

CAPITOLUL V

TEORIA HINDUSĂ A CELOR TREI GUNA

Înainte de a merge mai departe, trebuie să amintim, legat de ceea ce am spus până acum, indicațiile pe care le-am dat deja altundeva despre teoria hindusă a celor trei *guna*[1]. Intenția noastră nu este să tratăm în mod complet această teorie cu toate aplicațiile sale, ci doar să prezentăm o vedere de ansamblu a ei în ceea ce se raportează la subiectul nostru. Aceste trei *guna* sunt calități sau atribute esențiale, constitutive și primordiale ale ființelor considerate în diferitele lor stări de manifestare[2]; ele nu sunt stări, ci condiții generale cărora le sunt supuse ființele, prin care acestea sunt legate într-un anumit fel[3], și la care participă după proporții variate

---

[1] Vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, p. 244 și *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. IV.

[2] Cele trei *guna* sunt într-adevăr inerente lui *Prakriti*, care este „rădăcina" (*mula*) manifestării universale; ele sunt de altfel în perfect echilibru în indiferențierea ei primordială, orice manifestare reprezentând o ruptură a acestui echilibru.

[3] În accepțiunea lui obișnuită și literală, cuvântul *guna* înseamnă „coardă"; la fel, termenii *bandha* și *pāśa*, care înseamnă propriu-zis „legătură", se aplică tuturor condițiilor particulare și limitative de existență (*upādhi*) ce definesc în special cutare sau cutare stare sau mod ale manifestării. Totuși, trebuie spus că denumirea de *guna* se aplică în mod

în mod indefinit, în virtutea cărora sunt repartizate ierarhic în ansamblul celor „trei lumi" (*Tribhuvana*), adică în toate treptele Existenței universale.

Cele trei *guna* sunt: *sattva*, conformitatea cu esența pură a Ființei (*sat*), care este identică luminii Cunoașterii (*jñāna*), simbolizată prin luminozitatea sferelor celeste ce reprezintă stările superioare ale ființei; *rajas*, impulsul ce provoacă expansiunea ființei într-o stare determinată, adică desfășurarea acelora dintre posibilitățile sale ce se situează la un anumit nivel al Existenței; în fine, *tamas*, obscuritatea, asimilată ignoranței (*avidya*), rădăcina tenebroasă a ființei considerată în stările sale inferioare. Acestea sunt aplicabile tuturor stărilor manifestate ale ființei, oricare ar fi ele, însă aceste calități sau tendințe pot fi, firește, luate în considerare și pentru starea umană în particular.

Sattva, tendința ascendentă, se referă întotdeauna la stările superioare, în raport cu starea particulară luată ca bază sau ca punct de pornire al acestei repartiții ierarhice, și *tamas*, tendința descendentă, relativă la stările inferioare în raport cu aceeași stare umană; cât despre *rajas*, ea se referă la aceasta din urmă, considerată ca ocupând o situație intermediară între stările superioare și stările inferioare, fiind așadar definită printr-o tendință ce nu este nici ascendentă nici descendentă, ci orizontală. În cazul prezent, această stare este „lumea omului" (*mānava-loka*), adică domeniul sau treapta ocupată în Existența universală de starea individuală umană.

---

mai particular corzii arcului; ea ar exprima așadar, sub un anumit raport cel puțin, ideea de „tensiune" a diferitelor trepte, de unde, prin analogie, ideea de „calificare"; însă această idee de „tensiune" trebuie luată aici în considerare mai puțin decât cea de „tendință", care îi este de altfel înrudită, ca și cuvintele indicate mai sus, și care răspunde cel mai exact definiției celor trei *guna*.

Se poate vedea uşor acum raportul acestora cu simbolismul crucii, fie că acest simbolism este considerat din punct de vedere pur metafizic sau din punct de vedere cosmologic, fie că se aplică în ordinul „macrocosmic" sau în ordinul „microcosmic". În toate cazurile, putem spune că *rajas* corespunde în întregime liniei orizontale, sau mai bine zis, dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni, ansamblului celor două linii ce definesc planul orizontal; *tamas* corespunde părţii inferioare a liniei verticale, adică aceleia situate dedesubtul acestui plan orizontal, iar *sattva* părţii superioare a aceleiaşi linii verticale, adică aceleia situate deasupra planului în chestiune, plan ce divizează astfel în două semisfere, superioară şi inferioară, sfera indefinită despre care am vorbit mai sus.

Într-un text din *Veda*, ni se arată că cele trei *guna* se convertesc una în alta conform unei ordini ascendente:

> Totul era *tamas* (la originea manifestării considerată ca ieşind din indiferenţierea primordială a lui *Prakriti*). El (adică Supremul *Brahma*) a poruncit o schimbare, iar *tamas* a luat culoarea (adică natura)[4] lui *rajas* (intermediară între obscuritate şi luminozitate); şi *rajas*, primind o nouă poruncă, a îmbrăcat natura lui *sattva*.

[4] Cuvântul *varna*, care înseamnă în mod propriu „culoare" şi prin generalizare „calitate", e folosit analogic pentru a desemna natura sau esenţa unui principiu sau a unei fiinţe; de aici derivă şi folosirea sa cu sensul de „castă", pentru că instituţia castelor, în raţiunea ei profundă, traduce esenţialmente diversitatea naturii proprii a diferiţilor indivizi umani (vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 3-a, cap. VI). De altfel, în ceea ce le priveşte pe cele trei *guna*, acestea sunt realmente reprezentate prin culori simbolice: *tamas* prin negru, *rajas* prin roşu şi *sattva* prin alb (*Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 6, Khanda 3, Śruti 1; cf. *Autoritate spirituală şi putere temporală*, ediţia a 2-a, p. 53).

Dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni ca fiind trasată începând din centrul unei sfere, aşa cum am făcut-o şi o vom face deseori de aici înainte, conversiunea lui *tamas* în *rajas* poate fi reprezentată ca descriind jumătatea inferioară a acestei sfere, de la un pol la ecuator, iar a lui *rajas* în *sattva* ca descriind jumătatea superioară a aceleiaşi sfere, de la ecuator la celălalt pol. Planul ecuatorului, considerat orizontal, reprezintă în acest caz, cum am mai spus-o, domeniul expansiunii lui *rajas*, în timp ce *tamas* şi *sattva* tind respectiv spre cei doi poli, extremităţile axei verticale[5]. În sfârşit, punctul din care este ordonată conversiunea lui *tamas* în *rajas*, apoi cea a lui *rajas* în *sattva*, este chiar centrul sferei, aşa cum se poate înţelege imediat acest lucru raportându-l la consideraţiile expuse în capitolul precedent[6]; vom avea de altfel ocazia, în ceea ce va urma, să explicăm pe larg această chestiune[7].

Această teorie este aplicabilă în egală măsură, fie ansamblului treptelor Existenţei universale, fie celui al stărilor unei fiinţe oarecare; există totdeauna o corespondenţă perfectă între aceste două cazuri, fiecare stare a unei fiinţe desfăşurându-se, în toată extensia de care este susceptibilă (şi care este indefinită), într-o treaptă determinată a Existenţei. În plus, se pot face anumite aplicaţii mai particulare, în special, în ordinul cosmologic, asupra sferei elementelor;

[5] Acest simbolism pare să lămurească şi să justifice suficient imaginea „corzii arcului", implicată, cum am spus, în semnificaţia termenului *guna*.

[6] La acest rol al Principiului, în lume şi în fiecare fiinţă, se referă expresia „ordonatorul intern" (*antaryāmī*): el conduce toate lucrurile din interior, rezidând la rândul său în punctul cel mai interior dintre toate, care este centrul (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XIV, ediţia a 3-a).

[7] Despre acelaşi text considerat ca oferind o schemă a organizării celor „trei lumi", în corespondenţă cu cele trei *guna*, vezi *Ezoterismul lui Dante* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2005), cap. VI.

dar, cum teoria elementelor nu intră în subiectul nostru prezent, e preferabil să păstrăm tot ce ţine de ea pentru un alt studiu, în care ne propunem să tratăm condiţiile existenţei corporale.

Capitolul VI

UNIREA COMPLEMENTARELOR

Trebuie acum să luăm în considerare, pe scurt cel puțin, un alt aspect al simbolismului crucii, poate cel mai cunoscut în general, deși nu pare, ce prezintă în primul rând o relație foarte directă cu tot ceea ce am văzut până aici: vrem să vorbim despre cruce considerată ca simbol al unirii complementarelor.

Putem să ne mulțumim, în această privință, cu a considera crucea, cum se face de cele mai multe ori, sub forma sa cu două dimensiuni; e suficient să remarcăm, de altfel, pentru a reveni de la aceasta la forma cu trei dimensiuni, că dreapta orizontală unică poate fi luată ca proiecție a întregului plan orizontal pe planul considerat vertical în care este trasată figura.

Aceasta astfel așezată, linia verticală e privită ca reprezentând principiul activ, iar linia orizontală principiul pasiv. Aceste două principii sunt desemnate, prin analogie cu ordinul uman, ca masculin și respectiv feminin; dacă sunt luate în sensul lor cel mai larg, adică în raport cu ansamblul manifestării universale, ele sunt acelea pe care doctrina hindusă le numește *Puruṣa* și *Prakriti*[1].

[1] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. IV.

Nu e cazul să reluăm sau să dezvoltăm aici considerațiile ce pot fi prilejuite de problema raporturilor acestor două principii, ci doar să arătăm că, în ciuda aparențelor, există o anumită legătură între această semnificație a crucii și cea pe care am numit-o semnificația sa metafizică.

Vom spune imediat, deși vom reveni mai târziu într-un mod mai explicit, că această legătură rezultă din relația ce există, în simbolismul metafizic al crucii, între axa verticală și planul orizontal. Trebuie înțeles bine că termeni precum „activ" și „pasiv" sau echivalenții lor, nu au sens decât unul în raport cu celălalt, deoarece complementarismul este esențialmente o corelație între doi termeni. Așa stând lucrurile, este evident că un complementarism precum cel al activului și pasivului poate fi considerat în diferite grade, astfel încât un același termen va putea juca un rol activ sau pasiv în funcție de lucrul în raport cu care va juca acest rol. Însă, în toate cazurile, se va putea întotdeauna spune că, într-o asemenea relație, termenul activ este, în ordinul său, analogul lui *Puruṣa*, iar termenul pasiv analogul lui *Prakriti*. Or, vom vedea mai târziu că axa verticală, ce leagă toate stările ființei traversându-le prin centrele lor, este locul manifestării a ceea ce tradiția extrem-orientală numește „Activitatea Cerului", care este tocmai activitatea „non-acționantă" a lui *Puruṣa*, prin care sunt determinate în *Prakriti* producțiunile ce corespund tuturor posibilităților manifestării.

Cât despre planul orizontal, vom vedea că el constituie un „plan de reflexie", reprezentat simbolic drept „suprafața apelor", și se știe că „Apele" sunt, în toate tradițiile, un simbol al lui *Prakriti* sau al „pasivității universale"[2]. La drept vorbind, cum acest plan reprezintă o anumită treaptă a Existenței (și ar putea fi considerat, la fel, unul dintre

[2] Vezi *ibid.*, cap. V.

planurile orizontale corespunzând multitudinii indefinite a stărilor manifestării), el nu se identifică cu *Prakriti* însăşi, ci doar cu ceva deja determinat printr-un anumit ansamblu de condiţii speciale de existenţă (cele ce definesc o lume), şi care joacă rolul lui *Prakriti*, într-un sens relativ, la un anumit nivel în ansamblul manifestării universale.

Trebuie de asemenea să precizăm un alt punct, care se raportează în mod direct la considerarea „Omului Universal": am vorbit mai sus de acesta ca fiind constituit de ansamblul „Adam-Eva", şi am spus în altă parte că cuplul *Puruşa-Prakriti*, fie în raport cu întreaga manifestare, fie în mod particular în raport cu o stare determinată a fiinţei, poate fi privit ca echivalent al „Omului Universal"[3]. Din acest punct de vedere, unirea complementarelor va trebui deci considerată ca alcătuind „Androginul" primordial despre care vorbesc toate tradiţiile. Fără să ne întindem mai mult asupra acestei chestiuni, putem spune următoarele: în totalizarea fiinţei, complementarele trebuie să se găsească într-adevăr în echilibru perfect, fără nicio predominanţă a uneia asupra celeilalte. E de remarcat, pe de altă parte, că acestui „Androgin" îi este în general atribuită în mod simbolic forma sferică[4], care este cea mai puţin diferenţiată dintre toate, de vreme ce se întinde deopotrivă în toate direcţiile, şi că pitagoricienii o considerau forma cea mai perfectă şi imaginea totalităţii universale[5].

---

[3] *Ibid.*, cap. IV.

[4] Se cunoaşte, în această privinţă, discursul pe care Platon, în *Banchetul*, îl pune în gura lui Aristofan, şi căruia cei mai mulţi dintre comentatorii moderni nu i-au recunoscut valoarea simbolică, evidentă totuşi. Se întâlneşte ceva cu totul similar într-un anumit aspect al simbolismului *yin-yang*-ului extrem-oriental, despre care va fi vorba mai departe.

[5] Dintre toate liniile de lungime egală, circumferinţa este cea care cuprinde suprafaţa maximă; la fel, dintre corpurile cu suprafaţă egală, sfera conţine volumul maxim; acesta este motivul, din punct de vedere pur

Prin urmare, pentru a da ideea totalității, așa cum am spus-o deja, sfera trebuie de altfel să fie indefinită, cum sunt și axele ce formează crucea, care constituie cele trei diametre rectangulare ale acestei sfere. În alți termeni, sfera, fiind constituită prin chiar radierea propriului său centru, nu se închide niciodată, această radiere fiind indefinită și umplând întreg spațiul printr-o serie de unde concentrice, fiecare reproducând cele două faze de concentrare și de expansiune ale vibrației inițiale[6].

De altfel, aceste două faze constituie la rândul lor una din expresiile complemetarismului[7]; dacă, ieșind din condițiile speciale inerente manifestării (în mod succesiv), le considerăm în simultaneitate, ele se echilibrează reciproc, astfel încât reunirea lor echivalează în realitate cu imuabilitatea principială, la fel cum suma dezechilibrelor parțiale, prin care este realizată orice manifestare, constituie totdeauna și invariabil echilibrul total.

---

matematic, pentru care aceste figuri au fost considerate drept cele mai perfecte. Leibniz s-a inspirat din această idee în concepția sa despre „cea mai bună dintre lumi", pe care o definește ca fiind, în cadrul multitudinii indefinite a tuturor lumilor posibile, aceea care conține cea mai multă ființă sau realitate pozitivă, dar aplicația pe care i-a dat-o astfel este lipsită, cum am arătat-o deja, de orice valență metafizică veritabilă.

[6] Această formă sferică luminoasă, indefinită și neînchisă, cu alternativele sale de concentrare și expansiune (succesive din punctul de vedere al manifestării, dar simultane în realitate în „eternul prezent") este, în ezoterismul islamic, forma lui *Ruh muhammadiyah*; aceasta este forma totală a „Omului Universal" pe care Dumnezeu le-a poruncit îngerilor să o slăvească, așa cum am spus mai devreme; și înțelegerea aceleiași forme este implicată într-unul din gradele inițierii islamice.

[7] Am indicat mai sus că acesta, în tradiția hindusă, este exprimat prin simbolismul cuvântului *Hamsa*. Se întâlnește de asemenea, în unele texte tantrice, cuvântul *aha*, ce simbolizează unirea lui Śiva cu Śakti, reprezentați prin prima și respectiv ultima literă ale alfabetului sanscrit (la fel cum, în particula ebraică *eth*, *aleph* și *thau* reprezintă „esența" și „substanța" unei ființe).

În fine, o remarcă de asemenea importantă este aceasta: am spus înainte că termenii „activ" şi „pasiv", exprimând doar o relaţie, pot fi aplicaţi unor trepte diferite. Rezultă de aici că, dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni, în care axa verticală şi planul orizontal se află în această relaţie a activului cu pasivul, va putea fi considerată, în plus, aceeaşi relaţie între cele două axe orizontale sau între ceea ce vom reprezenta prin ele. În acest caz, pentru a păstra corespondenţa simbolică stabilită mai înainte, se va putea spune că, deşi aceste două axe sunt orizontale în realitate, una din ele, respectiv cea care joacă rolul activ, este relativ verticală în raport cu cealaltă. Astfel că, de exemplu, dacă privim aceste două axe ca fiind respectiv axa solstiţială şi axa echinocţială, aşa cum am spus mai sus, în conformitate cu simbolismul ciclului anual, putem spune că axa solstiţială este relativ verticală în raport cu axa echinocţială, astfel încât, în planul orizontal, ea joacă în mod analogic rolul axei polare (axa Nord-Sud), axa echinocţială jucând, în acest caz, rolul axei ecuatoriale (axa Est-Vest)[8]. Crucea orizontală reproduce deci, în planul său, raporturi analoage celor exprimate de crucea verticală.

Şi, pentru a reveni acum la simbolismul metafizic care ne interesează în mod esenţial, mai putem spune că integrarea stării umane, reprezentată prin crucea orizontală, este în ordinul de existenţă la care se raportează ca o imagine a totalizării fiinţei însăşi, reprezentată prin crucea verticală[9].

---

[8] Această remarcă îşi găseşte aplicaţia mai ales în simbolismul legat de *svastika*, despre care va fi vorba mai încolo.

[9] Cu privire la complementarism, vom mai semnala că, în simbolismul alfabetului arab, primele două litere, *alif* şi *be*, sunt considerate respectiv ca activă sau masculină şi ca pasivă sau feminină; forma celei dintâi fiind verticală şi a celei de-a doua orizontală, reunirea lor formează crucea. Pe de altă parte, valorile acestor litere fiind respectiv 1 şi 2, acest fapt vine în

acord cu simbolismul aritmetic pitagorician, conform căruia „monada" este masculină şi „diada" feminină; aceeaşi concordanţă se regăseşte de altfel şi în alte tradiţii, de pildă în tradiţia extrem-orientală, unde, în figurile *kua* sau „trigramele" lui Fu Xi, *yang*, principiul masculin, este reprezentat printr-o linie neîntreruptă, iar *yin*, principiul feminin, printr-o linie frântă (sau mai bine spus întreruptă la mijloc); aceste simboluri, numite cele „două determinaţii", evocă respectiv ideea de unitate şi pe cea de dualitate; se înţelege de la sine că acest lucru, la fel ca în pitagorism, trebuie înţeles într-un cu totul alt sens decât în cel de simplu sistem de „numeraţie" pe care Leibniz şi-a închipuit că l-a găsit aici (vezi *Orient et Occident*, ediţia a 2-a, pp. 64-70). Într-un mod general, după *Yi jing*, numerele impare corespund lui *yang* şi numerele pare lui *yin*; se pare că ideea pitagoriciană de par şi impar se găseşte şi în ceea ce Platon numeşte „acelaşi" şi „altul", corespunzând unităţii şi respectiv dualităţii, considerate de altfel exclusiv în lumea manifestată. – În numeraţia chineză, crucea reprezintă numărul 10 (cifra romană X nu este de altfel nici ea altceva decât crucea altfel dispusă); se poate vedea aici o aluzie la raportul între denar şi quaternar: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, raport ce era de asemenea figurat prin *Tétraktys*-ul pitagorician. Într-adevăr, în corespondenţa figurilor geometrice cu numerele, crucea reprezintă în mod firesc cuaternarul; mai precis, ea îl reprezintă sub un aspect dinamic, în timp ce pătratul îl reprezintă sub aspectul său static; relaţia între aceste două aspecte este exprimată prin problema hermetică a „cvadraturii cercului" sau, conform simbolismului geometric în trei dimensiuni, printr-un raport între sferă şi cub, la care am avut ocazia să facem aluzie în legătură cu imaginile „Paradisului terestru" şi „Ierusalimului ceresc" (*Regele Lumii*, cap. XI). În fine, vom mai nota cu privire la acest subiect că, în numărul 10, cele două cifre, 1 şi 0, corespund de asemenea activului şi pasivului, reprezentate prin centru şi circumferinţă după un alt simbolism, care poate fi pus de altfel în legătură cu simbolismul crucii, remarcând că centrul este urma axei verticale în planul orizontal, în care trebuie situată, în acest caz, circumferinţa, ce va reprezenta expansiunea în acelaşi plan printr-una din undele concentrice conform cărora se desfăşoară; cercul împreună cu punctul central, imagine a denarului, este în acelaşi timp simbolul perfecţiunii ciclice, adică al realizării integrale a posibilităţilor implicate într-o stare a existenţei.

Capitolul VII

REZOLUŢIA OPOZIŢIILOR

În capitolul precedent am vorbit despre complementare şi nu despre contrare; e important să nu se confunde aceste două noţiuni, cum se întâmplă uneori din greşeală, şi să nu se ia complementarismul drept o opoziţie. Ceea ce poate da naştere unor confuzii în această privinţă, vine uneori din faptul că aceleaşi lucruri apar drept contrare sau complementare după punctul de vedere din care sunt luate în considerare. În acest caz, se poate spune întotdeauna că opoziţia corespunde punctului de vedere cel mai inferior sau superficial, pe când complementarismul, în care această opoziţie se află într-un fel conciliată şi deja rezolvată, corespunde chiar prin aceasta celui mai elevat sau mai profund punct de vedere, aşa cum am arătat în altă parte[1].

Unitatea principială presupune, într-adevăr, inexistenţa opoziţiilor ireductibile[2]; aşadar, dacă e adevărat că opoziţia între doi termeni există mai mult în aparenţă şi

[1] *Criza lumii moderne* (trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993 - *n.t.*), pp. 43-44, ediţia a 2-a.

[2] În consecinţă, orice „dualism", fie de ordin teologic precum cel atribuit maniheenilor, fie de ordin filozofic precum cel al lui Descartes, este o concepţie total greşită.

posedă o realitate relativă la un anumit nivel de existență, această opoziție trebuie să dispară ca atare și să se rezolve în mod armonic, prin sinteză sau integrare, trecând la un nivel superior. A pretinde că nu este așa, ar însemna să pretinzi introducerea dezechilibrului până și în ordinul principial însuși, când de fapt, cum am spus-o mai sus, toate dezechilibrele ce constituie elementele manifestării, considerate în mod „distinct", concură necesarmente la echilibrul total, pe care nimic nu-l poate afecta sau distruge. Complementarismul însuși, care este încă dualitate, trebuie, la un anumit grad, să dispară în fața unității, cei doi termeni ai săi echilibrându-se și neutralizându-se într-un fel, unindu-se până la a fuziona indisolubil în indiferențierea primordială.

Imaginea crucii poate ajuta la înțelegerea diferenței dintre complementarism și opoziție: am văzut că verticala și orizontala pot fi luate ca reprezentând doi termeni complementari; însă, evident, nu se poate spune că există opoziție între sensul vertical și sensul orizontal. Ceea ce reprezintă în mod clar opoziția, în aceeași figură, sunt direcțiile contrare, începând de la centru, ale celor două semidrepte constituind jumătățile aceleiași axe, oricare ar fi această axă. Opoziția poate fi luată în considerare, în egală măsură, fie în sens vertical, fie în sens orizontal. Vom avea prin urmare, în crucea verticală cu două dimensiuni, două cupluri de termeni opuși ce formează un cuaternar; la fel va fi în crucea orizontală, în care una din axe poate fi considerată, de altfel, ca relativ verticală, adică jucând rolul unei axe verticale în raport cu cealaltă, așa cum am explicat la sfârșitul capitolului precedent. Dacă se unesc cele două figuri în cea a crucii cu trei dimensiuni, avem trei cupluri de termeni opuși, cum am văzut înainte cu privire la direcțiile spațiului și punctele cardinale.

E de remarcat că una din opozițiile cuaternare cele mai cunoscute îndeobște, cea a elementelor și calităților sensibile ce le corespund, trebuie să fie dispusă conform crucii orizontale. În acest caz, într-adevăr, e vorba exclusiv de constituția lumii corporale, care se situează în întregime la o aceeași treaptă a Existenței și chiar nu reprezintă decât o porțiune foarte restrânsă din aceasta. Este la fel atunci când se iau în considerare doar patru puncte cardinale, care sunt în acest caz cele ale lumii terestre, reprezentată simbolic prin planul orizontal, în timp ce Zenitul și Nadirul, opuse conform axei verticale, corespund respectiv orientării spre lumile superioare și inferioare în raport cu aceeași lume terestră. Am văzut că este la fel și în cazul dublei opoziții a solstițiilor și echinocțiilor, acest lucru fiind de asemenea ușor de înțeles, deoarece axa verticală, rămânând fixă și imobilă în vreme ce toate lucrurile se rotesc în jurul ei, este evident independentă de vicisitudinile ciclice, alcătuind astfel, oarecum prin imobilitatea sa, imaginea sensibilă a imuabilității principiale[3].

Dacă nu se ia în considerare decât crucea orizontală, axa verticală este reprezentată prin însuși punctul central, cel în care ea întâlnește planul orizontal. Astfel, orice plan orizontal, simbolizând o stare sau o treaptă oarecare a Existenței, are în acest punct (ce poate fi numit centrul său, deoarece este originea sistemului de coordonate la care va putea fi raportat orice punct al planului) chiar această imagine a imuabilității. Dacă se aplică aceasta, de exemplu, teoriei elementelor lumii corporale, centrul va corespunde celui de-al cincilea element, adică eterului[4], care este în

[3] E vorba aici de „motorul imobil" al lui Aristotel, la care am avut deja ocazia să facem aluzie destul de frecvent în altă parte.

[4] Acesta este „chintesența" (*quinta essentia*) alchimiștilor, reprezentată uneori, în centrul crucii elementelor, printr-o figură ca steaua cu cinci

realitate primul conform ordinii producerii, cel din care provin toate celelalte prin diferenţieri succesive şi care reuneşte în sine toate calităţile opuse, caracteristice celorlalte elemente, într-o stare de nediferenţiere şi echilibru perfect, corespunzând în ordinul său non-manifestării principiale[5].

Centrul crucii este aşadar punctul în care se conciliază şi se rezolvă toate opoziţiile; în acest punct se stabileşte sinteza tuturor termenilor contrari, care, în realitate, nu sunt contrari decât conform punctelor de vedere exterioare şi particulare ale cunoaşterii distinctive. Acest punct central corespunde la ceea ce ezoterismul islamic desemnează drept „staţiunea divină", „cea care reuneşte toate contrastele şi antinomiile" (*El-maqāmul-ilahī, huwa maqām ijtimā ed-diddaīm*)[6]; acesta este cel pe care tradiţia extrem-orientală, la rândul său, îl numeşte „Invariabilul Mijloc" (*Zhong yong*), locul echilibrului perfect, reprezentat drept centrul „roţii cosmice"[7], şi care este de asemenea, în acelaşi timp, punctul

---

colţuri sau floarea cu cinci petale. S-a spus, de asemenea, că eterul are o „natură cvintuplă"; acest lucru trebuie înţeles în ce priveşte eterul considerat în sine însuşi şi ca principiu al celorlalte patru elemente.

[5] E motivul pentru care denumirea de eter este susceptibilă să dea loc transpoziţiilor analogice semnalate mai sus; ea este în acest caz luată în mod simbolic ca o desemnare a însăşi stării principiale.

[6] Se atinge această „staţiune", ori acest grad de realizare efectivă a fiinţei, prin *El-fană*, adică prin „extincţia eului" în reîntoarcerea la „starea primordială"; această „extincţie" nu este lipsită de analogie, chiar în privinţa sensului literal al termenului ce o desemnează, cu *Nirvāna* din doctrina hindusă. Dincolo de *El-fană* mai este *Fană el-fanāi*, „extincţia extincţiei", care corespunde la fel *Parinirvānei* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XIII, ediţia a 3-a). Într-un anumit sens, trecerea de la unul din aceste grade la celălalt se raportează la identificarea centrului unei stări a fiinţei cu acela al fiinţei totale, aşa cum vom explica mai departe.

[7] Vezi *Regele Lumii*, cap. I şi IV, şi *Ezoterismul lui Dante*, ediţia a 3-a, p. 62.

în care se reflectă în mod direct „Activitatea Cerului"[8]. Acest centru dirijează toate lucrurile prin „activitatea lui non-acționantă" (*wei wu wei*), care, deși nemanifestată, sau mai degrabă pentru că e nemanifestată, este în realitate plenitudinea activității, deoarece din activitatea Principiului derivă toate activitățile particulare; e ceea ce Lao Zi exprimă în acești termeni:

> Principiul este întotdeauna non-acționant, dar, totuși, totul este făcut prin el[9].

Înțeleptul perfect, conform doctrinei daoiste, e cel care a ajuns la punctul central și rămâne în unire indisolubilă cu Principiul, participând la imuabilitatea sa și imitându-i „activitatea non-acționantă". Mai spune Lao zi:

> Cel care a ajuns la maximum de vid, va rămâne fixat cu fermitate în repaus... Reîntors la rădăcina sa (adică la Principiu, deopotrivă origine primă și scop ultim al tuturor ființelor)[10], el intră în starea de repaus[11].

„Vidul", de care este vorba aici, înseamnă detașarea completă față de toate lucrurile manifestate, tranzitorii și contingente[12], detașare prin care ființa scapă din „curentul

---

[8] Confucianismul dezvoltă aplicația „Invariabilului Mijloc" în ordinul social, pe când semnificația pur metafizică îi este dată de Daoism.

[9] *Dao De Jing*, XXXVII.

[10] Cuvântul *Dao*, literalmente „Cale", care desemnează Principiul, este reprezentat printr-un caracter ideografic ce reunește semnele capului și picioarelor, ceea ce echivalează cu simbolul lui *alpha* și *omega* din tradițiile occidentale.

[11] *Dao De Jing*, XVI.

[12] Această detașare este identică cu *El-fană*; ea va putea fi raportată, de asemenea, la ceea ce învață *Bhagavad-Gītă* despre indiferența față de rezultatele acțiunii, indiferență prin care ființa scapă de înlănțuirea indefinită a

formelor", de alternanța stărilor de „viață" și „moarte", de „condensare" și „disipare"[13], trecând de la circumferința „roții cosmice" la centrul său, desemnat el însuși drept „vidul (nemanifestatul) care reunește razele și face din ele o roată"[14]. Lie zi spune că

> Pacea în vid este o stare indefinibilă; ea nu se ia nici nu se dă; ajungi aici stabilindu-te în ea[15].

Această „pace în vid" este „Marea Pace" a ezoterismului islamic[16], numită în arabă *Es-Sakīnah*, desemnare identică cu *Shekinah* ebraică, așadar cu „prezența divină" din centrul ființei, reprezentată simbolic ca inimă în toate tradițiile[17];

---

consecințelor acestei acțiuni: aceasta este „acțiunea fără dorință" (*nishkāma karma*), în timp ce „acțiunea cu dorință" (*sakāma karma*) este acțiunea săvârșită în virtutea rezultatelor sale.

[13] Aristotel, într-un sens asemănător, spune „generare" și „corupere".

[14] *Dao De Jing*, XI. – Forma cea mai simplă a roții este cercul divizat în patru părți egale prin cruce; în afara acestei roți cu patru spițe, formele cele mai răspândite în simbolismul tuturor popoarelor sunt roțile cu șase și opt spițe; firește, fiecare din aceste numere adaugă la semnificația generală a roții o nuanță particulară. Figura octogonală cu opt *kua* sau „trigrame" a lui Fu Xi, care este unul din simbolurile fundamentale ale tradiției extremorientale, echivalează în anumite privințe cu roata cu opt spițe, la fel cu lotusul cu opt petale. În vechile tradiții ale Americii Centrale, simbolul lumii este întotdeauna dat de cercul în care este înscrisă o cruce.

[15] *Lie zi*, cap. I. – Textele lui Lie Zi și Huang Zi sunt citate după traducerea lui R. P. Léon Wieger.

[16] Aceasta este de asemenea *Pax profunda* din tradiția rozacruciană.

[17] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XIII, ediția a 3-a, și *Regele Lumii*, cap. III. – S-a spus că *Allah* „face să se coboare Pacea în inimile credincioșilor" (*Huwa elladhī anzala es-Sakīnata fi qulubil-muminnīn*); și *Kabbala* ebraică învață același lucru: „*Shekinah* poartă acest nume, spune ebraizantul Louis Cappel, pentru că locuiește (*shakan*) în inima credincioșilor, locuire simbolizată prin Tabernacolul (*mishkan*) în care Dumnezeu este prezent fără încetare" (*Critica sacra*, p. 311, ediția din Amsterdam, 1689; citat de P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, vol. I, p. 493). E aproape inutil să remarcăm că această „coborâre" a „păcii" în inimă are loc conform axei

și această „prezență divină" este implicată, într-adevăr, în unirea cu Principiul, ce nu poate avea loc decât în centrul însuși al ființei.

> Toate ființele se manifestă celui care rămâne în nemanifestat... Unit cu Principiul, el este în armonie, prin acesta, cu toate ființele. Unit cu Principiul, el cunoaște totul prin rațiunile generale superioare și nu se mai folosește, prin urmare, de diversele lor sensuri, pentru a cunoaște în particular și în detaliu. Adevărata rațiune a lucrurilor este invizibilă, insesizabilă, indefinibilă, indeterminabilă. Numai spiritul restabilit în starea de simplitate perfectă o poate atinge în contemplația profundă[18].

---

verticale: aceasta este manifestarea „Activității Cerului". – Vezi de asemenea, pe de altă parte, învățătura doctrinei hinduse despre șederea lui Brahma, simbolizat prin eter, în inimă, adică în centrul vital al ființei umane (*Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. III).

[18] *Lie zi*, cap. IV. – Se vede aici întreaga diferență ce separă cunoașterea transcendentă a înțeleptului de știința obișnuită sau „profană"; aluziile la „simplitate", expresie a unificării tuturor puterilor ființei și privită ca fiind caracteristica „stării primordiale", sunt frecvente în daoism. La fel, în doctrina hindusă, starea de „copilărie" (*bālya*), înțeleasă în sens spiritual, este considerată ca o condiție prealabilă pentru dobândirea cunoașterii prin excelență (vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIII, ediția a 3-a). – Se pot aminti, în această privință, cuvintele similare din Evanghelie: „Cine nu va primi împărăția lui Dumnezeu ca un prunc nu va intra în ea" (*Luca*, XVIII, 17); „(...) ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor" (*Matei*, XI, 25; *Luca*, X, 21). Punctul central, prin care se stabilește comunicarea cu stările superioare sau „cerești", este „poarta strâmtă" din simbolismul evanghelic; „bogații" ce nu pot să treacă prin ea sunt ființele atașate de multiplicitate, și care, prin urmare, sunt incapabile să se ridice de la cunoașterea distinctivă la cunoașterea unificată. „Sărăcia spirituală", care este detașarea față de manifestare, apare aici ca un alt simbol echivalent celui al „copilului": „Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor" (*Matei*, V, 3). Această „sărăcie" (în arabă *El-faqru*) joacă un rol important și în ezoterismul islamic; în afară de ceea ce am spus, ea mai implică dependența completă a ființei, în tot ceea ce este ea, față de Principiu, „în afara căruia nimic, absolut nimic nu există" (Mohyiddin ibn Arabi, *Risālatul-Ahadiyah*).

Situat în centrul „roții cosmice", înțeleptul perfect o mișcă în mod nevăzut[19], prin simpla lui prezență, fără să participe la mișcarea ei și fără să se preocupe de executarea vreunei acțiuni;

> Idealul este indiferența (detașarea) omului transcendent, care nu intervine în rotirea roții cosmice[20].

Această detașare absolută îl face stăpân al tuturor lucrurilor, pentru că, depășind toate opozițiile inerente multiplicității, el nu mai poate fi afectat de nimic:

> El a atins impasibilitatea perfectă; viața și moartea îi sunt deopotrivă de indiferente, prăbușirea universului (manifestat) nu i-ar produce nicio emoție[21]. Prin forța de scrutare, el a ajuns la adevărul imuabil, la cunoașterea Principiului universal unic. El lasă toate ființele să evolueze conform destinelor lor și stă în centrul imobil al tuturor destinelor[22]... Semnul exterior al acestei stări interioare este imperturbabilitatea; nu cea a viteazului care se năpustește singur, pentru iubirea de glorie, asupra unei armate pregătite de luptă; ci aceea a spiritului care, superior cerului, pământului

---

[19] Aceeași idee este exprimată pe de-o parte, în tradiția hindusă, prin termenul *Cakravartī*, literalmente „cel care învârte roata" (vezi *Regele Lumii*, cap. II, și *Ezoterismul lui Dante*, ediția a 3-a, p. 55).

[20] *Huang zi*, cap. I. Cf. *Regele Lumii*, cap. IX.

[21] În ciuda aparentei similitudini a anumitor expresii, această „impasibilitate" este cu totul altceva decât cea a stoicilor, care era de ordin exclusiv „moral", și care, de altfel, pare să nu fi fost niciodată decât o simplă concepție teoretică.

[22] Conform comentariului tradițional al lui Zeng zi la *Yi jing*, „cuvântul *destin* desemnează adevărata rațiune de a fi a lucrurilor"; „centrul tuturor destinelor" este așadar Principiul, deoarece toate ființele își au în el rațiunea suficientă.

și tuturor ființelor[23], locuiește într-un corp de care nu depinde[24], nu face niciun caz de imaginile pe care i le oferă lumea, cunoaște orice prin cunoașterea globală în unitatea sa imobilă[25]. Spiritul acesta, absolut independent, este stăpânul oamenilor; dacă ar dori să-i adune pe toți, ei ar veni în ziua fixată, în fuga mare, până la ultimul; însă el nu vrea să fie slujit[26].

În punctul central, toate distincțiile inerente punctelor de vedere exterioare sunt depășite; toate opozițiile au dispărut și sunt soluționate într-un echilibru perfect.

În starea primordială, aceste opoziții nu existau. Toate sunt derivate din diversificarea ființelor (inerentă manifestării și contingentă ca ea), și din contactele lor cauzate de mișcarea de rotație universală[27]. Ele ar dispărea, dacă diversitatea și mișcarea ar înceta. Ele încetează să mai tulbure ființa care și-a redus eul distinct și mișcarea particulară la aproape

---

[23] Principiul sau „Centrul", într-adevăr, este înaintea oricărei distincții, înțelegând-o aici pe cea a „Cerului" (*tian*) și „Pământului" (*di*), care reprezintă prima dualitate, acești doi termeni putând fi echivalați lui *Puruśa* și respective lui *Prakriti*.

[24] Aceasta este starea lui *jīvan-mukta* (vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIII, ediția a 3-a).

[25] Cf. condiția *Prājnei* în doctrina hindusă (*ibid.*, cap. XIV).

[26] *Huang zi*, cap. V. Independența celui care, eliberat de toate lucrurile contingente, a ajuns la cunoașterea adevărului imuabil, este afirmată și în Evanghelie: „Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi" (*Ioan*, VIII, 32); și s-ar putea face de asemenea, pe de altă parte, o apropiere între ceea ce precede și următorul cuvânt evanghelic: „Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă" (*Matei*, VI, 33; *Luca*, XII, 31). Trebuie amintit aici raportul strâns ce există între ideea de dreptate și cea de echilibru și armonie; și la fel am arătat în altă parte relația ce unește dreptatea și pacea (*Regele Lumii*, cap. I și VI; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VIII).

[27] Adică prin rotația „roții cosmice" în jurul axei sale.

nimic[28]. Această ființă nu mai intră în conflict cu nicio altă ființă, pentru că s-a stabilit în infinit, s-a șters în infinit[29]. Ea a ajuns și se menține în punctul de pornire al transformărilor, punct neutru în care nu există conflicte. Prin concentrarea naturii sale, prin alimentarea spiritului său vital, prin adunarea tuturor puterilor sale, ea se unește cu principiul tuturor genezelor. Natura sa fiind întreagă (totalizată sintetic în unitatea principială), spiritul său vital fiind intact, nicio ființă n-ar putea s-o rănească[30].

Acest punct central și primordial este identic cu „Sfântul Palat" din Kabbala ebraică; în sine însuși, el nu este situat, căci e absolut independent față de spațiu, care nu este decât rezultatul expansiunii sau desfășurării sale indefinite în toate sensurile, și care, în consecință, provine în întregime din el:

Să ne transpunem în spirit, în afara acestei lumi a dimensiunilor și localizărilor, și nu va mai fi cazul să vrem să situăm Principiul[31].

Dar, spațiul fiind realizat, punctul primordial, rămânând cu totul și întotdeauna „non-localizat" (căci n-ar putea

---

[28] Această reducție a „eului distinct", care finalmente dispare resorbindu-se într-un punct unic, e același lucru cu „vidul" de care a fost vorba mai sus, de asemenea cu *El-fanā* din ezoterismul islamic. E evident de altfel, conform simbolismului roții, că „mișcarea" unei ființe este cu atât mai redusă cu cât această ființă e mai aproape de centru.

[29] Prima dintre aceste expresii se raportează la „personalitate", iar a doua la „individualitate".

[30] *Huang zi*, cap. XIX. – Ultima frază se raportează și la condițiile „stării primordiale": e ceea ce tradiția iudeo-creștină desemnează ca nemurirea omului de dinainte de „cădere", nemurire regăsită de cel care, revenit în „Centrul Lumii", se hrănește din „Arborele Vieții".

[31] *Ibid.*, cap. II.

fi afectat sau modificat prin aceasta în niciun fel), se face centrul acestui spațiu (adică, transpunând acest simbolism, centrul întregii manifestări universale), așa cum am arătat-o deja. De la el pornesc cele șase direcții, care, opunându-se două câte două, reprezintă toate contrariile, și tot la el revin, prin mișcarea alternativă de expansiune și concentrare ce constituie, cum s-a spus mai sus, cele două faze complementare ale oricărei manifestări. A doua din aceste faze, mișcarea de reîntoarcere către origine, e cea care arată calea urmată de înțelept pentru a ajunge la unirea cu Principiul: „concentrarea naturii sale", „adunarea tuturor puterilor sale", din textul citat mai înainte, o indică pe cât de clar e posibil; și „simplitatea", de care a fost deja vorba, corespunde unității „fără dimensiuni" a punctului primordial.

> Omul absolut simplu supune prin simplitatea sa toate ființele..., astfel încât nimic nu i se opune în cele șase regiuni ale spațiului, nimic nu-i este ostil, focul și apa nu-i fac niciun rău[32].

Într-adevăr, el se menține în centru, de unde radiază cele șase direcții și în care revenind, prin mișcarea de întoarcere, se neutralizează două câte două, astfel încât, în acest punct unic, tripla lor opoziție încetează cu totul, nimic din ceea ce rezultă sau se localizează neputând atinge ființa ce rămâne în unitatea imuabilă. Aceasta neopunându-se la nimic, nimic n-ar putea să i se mai opună, deoarece opoziția este în mod necesar o relație reciprocă, ce presupune prezența a doi termeni, fiind în consecință incompatibilă cu unitatea principială; și ostilitatea, care nu este decât o urmare sau o manifestare exterioară a opoziției, nu poate exista față de o ființă ce este în afară și dincolo de orice opoziție. Focul

[32] *Lie zi*, cap. II.

şi apa, care sunt modelul contrariilor în „lumea elementară", nu pot să-i facă rău, pentru că, la drept vorbind, ele nici măcar nu mai există pentru el drept contrarii, reintrate fiind (echilibrându-se şi neutralizându-se reciproc prin reunirea calităţilor lor aparent opuse[33]) în indiferenţierea eterului primordial.

Pentru cel ce se menţine în centru, totul este unificat, căci vede totul în unitatea Principiului; toate punctele de vedere particulare (sau, dacă se preferă, „particulariste") şi analitice, nefondate decât pe distincţii contingente din care se nasc toate divergenţele opiniilor individuale, au dispărut pentru el, resorbite în sinteza totală a cunoaşterii transcendente, corespunzătoare adevărului unic şi imuabil.

> Punctul său de vedere este un punct de unde acesta şi aceasta, da şi nu, par încă nedistincte. Acest punct este pivotul normei; el este centrul imobil al unei circumferinţe pe conturul căreia se rotesc toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile; de unde nu se vede decât infinitul, care nu este nici acela nici aceasta, nici da nici nu. A vedea totul în unitatea primordială încă nediferenţiată, ori de la o asemenea depărtare încât totul să se contopească în unu, iată adevărata inteligenţă[34].

„Pivotul normei" este ceea ce aproape toate tradiţiile numesc „Polul"[35], adică, aşa cum am explicat deja, punctul

---

[33] Focul şi apa, considerate nu sub aspectul opoziţiei, ci sub cel al complementarismului, constituie una din expresiile celor două principii, activ şi pasiv, în domeniul manifestării corporale sau sensibile; consideraţiile ce se raportează la acest punct de vedere au fost dezvoltate în special de hermetism.

[34] *Zhuang zi*, cap. II.

[35] Am studiat în mod particular acest simbolism în *Regele Lumii*. – În tradiţia extrem-orientală, „Marea-Unitate" (*Tai yi*) este reprezentată

fix în jurul căruia se realizează toate mișcările de rotație ale lumii, conform normei sau legii ce regizează orice manifestare, și care, la rândul ei, nu e decât emanația directă a centrului, adică expresia „Voinței Cerului" în ordinul cosmic[36].

ca rezidând în steaua polară, numită *Tian ji*, adică, literalmente, „culmea cerului".

[36] „Rectitudinea" (*De*) – al cărei nume evocă ideea liniei drepte și îndeosebi pe cea a „Axei Lumii" – este, în doctrina lui Lao Zi, ceea ce s-ar putea numi o „specificație" a „Căii" (*Dao*) în raport cu o ființă sau cu o stare de existență determinată: aceasta este direcția pe care trebuie s-o urmeze acea ființă pentru ca existența sa să fie conformă „Căii" sau, altfel spus, în conformitate cu Principiul (direcție luată în sensul ascendent, pe când, în sensul descendent, aceeași direcție este cea conform căreia se exercită „Activitatea Cerului"). – Acest lucru poate fi apropiat de ceea ce am arătat altundeva (*Regele Lumii*, cap. VIII) cu privire la orientarea rituală, despre care va mai fi vorba mai departe.

Capitolul VIII

RĂZBOIUL ŞI PACEA

Ceea ce am spus despre „pacea" ce rezidă în punctul central ne determină, deşi acest lucru poate părea o digresiune, să vorbim puţin despre un alt simbolism, cel al războiului, la care am făcut deja, în altă parte, câteva aluzii[1]. Acest simbolism se întâlneşte în special în *Bhagavad-Gītā*: lupta, despre care e vorba în această carte, reprezintă acţiunea, într-un mod cu totul general, sub o formă apropiată de altfel naturii şi funcţiunii castei *kşatriya* căreia îi este în mod deosebit destinată[2]. Câmpul de luptă (*kşetra*) este

[1] *Regele Lumii*, cap. X; *Autoritate spirituală şi putere temporală*, cap. III şi VIII.

[2] Krishna şi Arjuna, care reprezintă „Sinele" şi „eul" sau „personalitatea" şi „individualitatea", *Atmā* necondiţionat şi *jivātmā*, se află în acelaşi car, „vehiculul" fiinţei considerată în starea sa de manifestare; şi, în timp ce Arjuna luptă, Krishna conduce carul fără să se lupte, adică fără să fie el însuşi angajat în acţiune. Alte simboluri cu aceeaşi semnificaţie se găsesc în câteva texte din *Upanişade*: „două păsări ce stau pe acelaşi copac" (*Mundaka Upanişad*, Mundaka 3, I Khanda 1, Śruti 1; *Svetāśvatara Upanişad*, Adhyāya 4, Śruti 6), la fel „două ce au intrat în grotă" (*Katha Upanişad*, Adhyāya 1, Vallī 3 Śruti 1); „grota" nu este altceva decât cavitatea inimii, care reprezintă tocmai locul unirii individualului cu universalul sau a „eului" cu „Sinele" (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. III). – El-Hallāj spune în acelaşi sens: „Suntem două spirite îmbinate în acelaşi corp" (*nahu ruhāni halalnā badana*).

domeniul acțiunii, în care individul își desfășoară posibilitățile, și care este figurat prin planul orizontal în simbolismul geometric. E vorba aici de starea umană, însă aceeași reprezentare ar putea să se aplice oricărei alte stări de manifestare, supusă de asemenea, dacă nu acțiunii propriu-zise, cel puțin schimbării și multiplicității. Această concepție nu se găsește doar în doctrina hindusă, ci și în doctrina islamică, căci acesta este tocmai sensul real al „războiului sfânt" (*jihād*); aplicația socială și exterioară nu este decât secundară, și ceea ce o arată clar e faptul că ea constituie doar „micul război sfânt" (*El-jihādul-açghar*), în timp ce „marele război sfânt" (*El-jihādul-akbar*) este de ordin pur interior și spiritual[3].

Se poate spune că rațiunea de a fi a războiului, dintr-un punct de vedere și într-un anumit domeniu în care este considerat, e de a face să înceteze o dezordine și de a restabili ordinea: aceasta constă, în alți termeni, în unificarea unei multiplicități, prin mijloacele ce aparțin chiar lumii multiplicității; în această calitate, și doar în această calitate, războiul poate fi considerat ca legitim.

Pe de altă parte, dezordinea este, într-un sens, inerentă oricărei manifestări, căci manifestarea, în afara principiului său, deci ca multiplicitate neunificată, nu este decât o serie indefinită de rupturi de echilibru. Războiul, astfel înțeles și fără a fi limitat la un sens exclusiv uman, reprezintă așadar procesul cosmic de reintegrare a manifestării în unitatea principială; și de aceea, din punctul de vedere al manifestării însăși, această reintegrare apare ca o distrugere, așa cum se vede foarte clar în anumite aspecte ale simbolismului lui Śiva în doctrina hindusă.

---

[3] Acest lucru se sprijină pe un *hadīth* al Profetului, care, la întoarcerea dintr-o expediție, a spus următoarele: „Am revenit de la micul război sfânt la marele război sfânt" (*rajanā min el-jihādil-açghar ilā el-jihādil-akbar*).

Dacă se spune că războiul însuşi este totuşi o dezordine, acest lucru e adevărat sub un anumit raport, şi este inevitabil aşa prin chiar faptul că are loc în lumea manifestării şi a multiplicităţii. Dar el este o dezordine destinată să compenseze o altă dezordine şi, conform învăţăturii tradiţiei extrem-orientale, pe care am amintit-o deja mai înainte, chiar suma tuturor dezordinilor sau a tuturor dezechilibrelor e cea care constituie ordinea totală. Ordinea nu apare, de altfel, decât dacă ne ridicăm deasupra multiplicităţii, dacă încetăm să considerăm fiecare lucru în mod izolat şi „distinctiv" pentru a înţelege toate lucrurile în unitate. Acesta este punctul de vedere al realităţii, căci multiplicitatea, în afara principiului unic, nu are decât o existenţă iluzorie. Însă această iluzie, cu dezordinea ce-i este inerentă, există pentru orice fiinţă atâta timp cât n-a ajuns, într-un mod efectiv deplin (şi nu, bineînţeles, ca simplă concepţie teoretică), la acest punct de vedere al „unicităţii Existenţei" (*Wahdatul-wujud*) în toate modurile şi gradele manifestării universale.

Conform celor spuse, scopul însuşi al războiului este instalarea păcii, deoarece pacea, chiar în sensul ei cel mai obişnuit, nu este în fond altceva decât ordinea, echilibrul sau armonia, aceşti trei termeni fiind aproape sinonimi şi desemnând, sub aspecte puţin diferite, reflexul unităţii în multiplicitatea însăşi, atunci când aceasta din urmă este raportată la principiul său. Într-adevăr, multiplicitatea, în acest caz, nu este cu adevărat distrusă, ci „transformată"; şi, când toate lucrurile sunt readuse la unitate, această unitate apare în toate lucrurile, care, dimpotrivă, departe de a înceta să existe, dobândesc prin aceasta plenitudinea realităţii. Astfel se unesc în mod indivizibil cele două puncte de vedere complementare ale „unităţii în multiplicitate şi multiplicităţii în unitate" (*El-wahdatu fil-kuthrati wal-kuthratu fil-*

wahdati), în punctul central al oricărei manifestări, care este „locul divin" sau „staţiunea divină" (*El-maqāmul-ilahī*) despre care a fost vorba mai sus. Pentru cel ce a ajuns în acest punct, cum am spus-o, nu mai există contrarii, deci nici dezordine; acesta este chiar locul ordinii, echilibrului, armoniei sau păcii, în vreme ce în afara acestui punct, şi pentru cel ce tinde doar spre el fără să-l fi atins, e starea de război aşa cum am definit-o, pentru că opoziţiile, în care rezidă dezordinea, nu sunt încă depăşite definitiv.

Însă în sensul său exterior şi social, războiul legitim, îndreptat împotriva celor ce tulbură ordinea şi având ca scop să-i readucă la ea, constituie esenţialmente o funcţiune de „justiţie", adică, în definitiv, o funcţiune echilibrantă[4], oricare ar fi aparenţele secundare şi tranzitorii; dar acesta nu e decât „micul război sfânt", care este doar o imagine a „marelui război sfânt". S-ar putea aplica aici ceea ce am spus în diverse ocazii, şi chiar la începutul prezentului studiu, în privinţa valorii simbolice a faptelor istorice, care pot fi considerate ca reprezentative, conform modului lor, pentru realităţile de un ordin superior.

„Marele război sfânt" este lupta omului împotriva duşmanilor pe care-i poartă în el însuşi, adică împotriva tuturor elementelor care, înlăuntrul său, sunt contrare ordinii şi unităţii. Nu este vorba, de altfel, de a distruge aceste elemente, care, ca tot ce există, îşi au raţiunea de a fi şi locul lor în ansamblu; e vorba mai curând, cum am spus mai înainte, de a le „transforma" readucându-le la unitate, resorbindu-le într-un fel în ea. Omul trebuie să tindă, înainte de toate şi în mod constant, să realizeze unitatea în sine însuşi, în tot ceea ce îl constituie, conform tuturor modalităţilor manifestării sale umane: unitatea gândirii, unitatea acţiunii şi, ceea ce este poate cel mai dificil, unitatea între gândire şi acţiune.

[4] Vezi *Regele Lumii*, cap. VI.

E important de altfel să se remarce faptul că, în ceea ce priveşte acţiunea, esenţială e intenţia (*niyyah*), căci doar ea depinde în întregime de omul însuşi, fără a fi afectată sau modificată de contingenţele exterioare care sunt întotdeauna rezultatele acţiunii.

Unitatea în intenţie şi tendinţa constantă spre centrul invariabil şi imuabil[5] sunt reprezentate simbolic prin orientarea rituală (*qiblah*), centrele spirituale terestre fiind ca nişte imagini vizibile ale adevăratului şi unicului centru al întregii manifestări, care îşi are de altfel, aşa cum am explicat, reflexul său direct în toate lumile, în punctul central al fiecăreia, şi de asemenea în toate fiinţele, în care acest punct central este desemnat figurativ ca inimă, în virtutea corespondenţei sale efective cu aceasta în organismul corporal.

Pentru cel ce a ajuns să realizeze deplin unitatea în sine însuşi, orice opoziţie încetând, starea de război încetează şi ea prin chiar acest fapt, căci nu mai există decât ordinea absolută, conform punctului de vedere total care este dincolo de toate punctele de vedere particulare.

Unei asemenea fiinţe, cum s-a spus deja înainte, nimic nu-i mai poate face rău, deoarece nu mai există pentru ea duşmani, nici în ea nici în afara ei; unitatea, realizată în interior, se realizează simultan şi în exterior, sau mai degrabă ea nu mai are nici interior nici exterior, nefiind nici acestea decât una dintre opoziţiile ce dispar de acum dinaintea privirii sale[6].

---

[5] Vezi ceea ce am spus în altă parte despre „dreapta intenţie" şi „voinţa bună" (*Regele Lumii*, cap. III şi VIII).

[6] Această privire este, conform tradiţiei hinduse, cea a celui de-al treilea ochi al lui Śiva, care reprezintă „simţul eternităţii" şi a cărui posesie efectivă este esenţialmente implicată în restaurarea „stării primordiale" (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XX, ediţia a 3-a, şi *Regele Lumii*, cap. V şi VII).

Stabilită definitiv în centrul tuturor lucrurilor, această ființă „își este sieși lege"[7], pentru că voința sa este una cu Voința Universală („Voința Cerului" din tradiția extremorientală, care se manifestă, în mod efectiv, în punctul însuși în care rezidă această ființă). Ea a dobândit „Marea Pace", care este cu adevărat, cum am spus-o, „prezența divină" (*Es-Sakīnah*, imanența Divinității în acest punct care este „Centrul Lumii"); fiind identificată, prin propria-i unificare, cu însăși unitatea principială, ea vede unitatea în toate lucrurile și toate lucrurile în unitate, în absoluta simultaneitate a „eternului prezent".

[7] Această expresie este împrumutată din ezoterismul islamic: în același sens, doctrina hindusă vorbește despre ființa ce a ajuns la această stare ca *svechchhāchārī*, adică „realizându-și propria voință".

Capitolul IX

ARBORELE DIN MIJLOC

Un alt aspect al simbolismului crucii este cel ce o identifică cu ceea ce diferite tradiții desemnează ca fiind „Arborele din Mijloc" sau cu orice alt termen echivalent; am văzut altundeva că acest arbore este unul din numeroasele simboluri ale „Axei Lumii"[1]. Prin urmare, linia verticală a crucii, imagine a acestei axe, este cea care trebuie luată în considerare aici în mod principial: ea constituie trunchiul arborelui, în vreme ce linia orizontală (sau cele două linii orizontale pentru crucea cu trei dimensiuni) formează crengile lui. Acest arbore se înalță în centrul lumii, sau mai degrabă al unei lumi, adică al domeniului în care se desfășoară o stare de existență, de felul stării umane, luată de obicei în considerare în acest caz. În simbolismul biblic, în particular, „Arborele Vieții" este plasat în mijlocul „Paradisului terestru", care reprezintă, la rândul său, centrul lumii noastre, așa cum am explicat în alte ocazii[2].

[1] *Regele Lumii*, cap. II; despre „Arborele Lumii" și diferitele sale forme, vezi de asemenea *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. VIII. – În ezoterismul islamic există un tratat al lui Mohyiddin ibn Arabi intitulat *Arborele lumii* (*Shajaratul-Kawn*).

[2] *Regele Lumii*, cap. V și IX; *Autoritate spirituală și putere temporală*, cap. V și VIII.

Deşi nu avem intenţia să ne întindem aici asupra tuturor chestiunilor privitoare la simbolismul arborelui, care ar cere un studiu special, există totuşi, în această privinţă, câteva puncte pe care credem că este util să le explicăm.

În Paradisul terestru nu exista doar „Arborele Vieţii", ci şi un altul care joacă un rol nu mai puţin important şi chiar mai cunoscut în general: „Arborele Cunoaşterii binelui şi răului"[3]. Relaţiile ce există între aceşti doi arbori sunt foarte misterioase: relatarea biblică, imediat după ce desemnează „Arborele Vieţii" ca fiind „în mijlocul grădinii", pomeneşte „Arborele Cunoaşterii binelui şi răului"[4]; mai departe, se spune că şi acesta din urmă era „în mijlocul grădinii"[5]; în fine, Adam, după ce a mâncat din rodul „Arborelui Ştiinţei", nu trebuia decât „să-şi întindă mâna" pentru a lua şi din rodul „Arborelui Vieţii"[6]. În al doilea din aceste trei pasaje, interdicţia lui Dumnezeu se raportează doar la „arborele din mijlocul grădinii", care nu este specificat altfel; însă, raportându-ne la celălalt pasaj în care această interdicţie a fost deja enunţată[7], se vede că în acest caz e vorba, în mod evident, de „Arborele Cunoaşterii binelui şi răului". Fără îndoială, cei doi arbori sunt strâns uniţi în simbolism în virtutea proximităţii lor, până acolo încât anumiţi arbori emblematici prezintă trăsături ce-i evocă pe ambii în acelaşi timp; dar rămâne să explicăm în ce constă în realitate această legătură.

Natura „Arborelui Cunoaşterii binelui şi răului" poate fi caracterizată, cum o indică chiar numele său, prin dua-

---

[3] Despre simbolismul vegetal în relaţie cu „Paradisul terestru", vezi *Ezoterismul lui Dante*, cap. IX.

[4] *Geneza*, II, 9.

[5] Ibidem, III, 3.

[6] Ibidem, III, 22.

[7] Ibidem, II, 17.

litate, deoarece găsim în această denumire doi termeni ce nu sunt complementari, ci realmente opuşi, şi despre care se poate spune că întreaga lor raţiune de a fi rezidă în această opoziţie, deoarece, atunci când ea este depăşită, nu mai poate fi vorba de bine şi de rău; nu poate fi la fel pentru „Arborele Vieţii", a cărui funcţiune de „Axă a Lumii", dimpotrivă, implică esenţialmente unitatea.

Prin urmare, când găsim într-un arbore emblematic o imagine a dualităţii, se pare mai degrabă că trebuie să vedem aici o aluzie la „Arborele Cunoaşterii", chiar dacă, în alte privinţe, simbolul considerat ar fi în mod incontestabil o figură a „Arborelui Vieţii". Aşa stau lucrurile, de exemplu, cu „arborele sefirotic" din Kabbala ebraică, desemnat în mod expres ca „Arborele Vieţii", şi în care, totuşi, „coloana din dreapta" şi „coloana din stânga" oferă imaginea dualităţii; însă între acestea este „coloana din mijloc", în care se echilibrează cele două tendinţe opuse şi se regăseşte astfel unitatea veritabilă a „Arborelui Vieţii"[8].

Natura duală a „Arborelui Cunoaşterii" nu-i apare de altfel lui Adam decât în momentul „căderii", deoarece atunci devine „cunoscător al binelui şi răului"[9]. În acel moment, el s-a îndepărtat de centru, care este locul unităţii prime, căreia îi corespunde „Arborele Vieţii"; şi tocmai „ca să păzească drumul ce duce la Arborele Vieţii" sunt puşi heruvimi

[8] Despre „arborele sefirotic", vezi *Regele Lumii*, cap. III. – De asemenea, în simbolismul medieval, „arborele viilor şi morţilor", prin cele două părţi ale sale, ale căror fructe reprezintă respectiv faptele bune şi rele, se înrudeşte în mod clar cu „Arborele Cunoaşterii binelui şi răului"; şi în acelaşi timp, trunchiul său, care este însuşi Hristos, îl identifică cu „Arborele Vieţii".

[9] *Geneza*, III, 22. – Când „li s-au deschis ochii", Adam şi Eva s-au acoperit cu frunze de smochin (ibidem, III, 7); acest lucru poate fi apropiat de faptul că, în tradiţia hindusă, „Arborele Lumii" este reprezentat prin smochin, la fel de rolul pe care îl joacă acelaşi arbore în Evanghelie.

(„tetramorfii" ce sintetizează cuaternarul puterilor elementare), înarmați cu sabie de flacără, la intrarea în *Eden*[10]. Acest centru i-a devenit inaccesibil omului căzut, ce a pierdut „simțul eternității", care este de asemenea „simțul unității"[11]. A reveni la centru, prin restaurarea „stării primordiale", și a ajunge la „Arborele Vieții", înseamnă a recupera acest „simț al eternității".

Pe de altă parte, se știe că însăși crucea lui Hristos este identificată, în mod simbolic, cu „Arborele Vieții" (*lignum vitae*), ceea ce de altfel e destul de ușor de înțeles; dar, după o „legendă a Crucii" din Evul Mediu, ea ar fi fost făcută din lemnul „Arborelui Științei", așa încât acesta, după ce a fost instrumentul „căderii", ar fi devenit astfel cel al „mântuirii". Se exprimă aici conexiunea acestor două idei de „cădere" și „mântuire", care sunt oarecum inverse una față de cealaltă, ca o aluzie la restabilirea ordinii primordiale[12].

În acest nou rol, „Arborele Cunoașterii" se asimilează într-un fel cu „arborele Vieții", dualitatea fiind efectiv reintegrată în unitate[13].

---

[10] Ibidem, III, 24.

[11] Cf. *Regele Lumii*, cap. V.

[12] Acest simbolism poate fi apropiat de ceea ce spune Sfântul Pavel despre cei doi Adami (I *Corinteni*, XV), la care am făcut deja aluzie mai sus. Figurarea craniului lui Adam la baza crucii, în relație cu legenda după care el ar fi fost îngropat pe *Golgotha* (al cărui nume înseamnă „craniu"), nu este decât o altă expresie simbolică a aceluiași raport.

[13] Este de remarcat că crucea, sub forma sa obișnuită, se întâlnește în hieroglifele egiptene cu sensul de „salvare" (de exemplu în numele lui Ptolemeu *Soter*). Acest semn se distinge în mod clar de „crucea ansată" (*ankh*), care exprimă ideea de „viață", și care a fost de altfel întrebuințată frecvent ca simbol de creștinii primelor secole. Se poate pune întrebarea dacă prima din aceste două hieroglife n-ar avea niciun raport cu figurarea „Arborelui Vieții", ceea ce ar stabili o legătură între aceste două forme diferite ale crucii, căci semnificația lor ar fi astfel identică în parte; și, în orice caz, între ideile de „viață" și „salvare" există o conexiune evidentă.

Acest lucru ne duce cu gândul la „şarpele de aramă" înălţat de Moise în deşert[14], care se ştie că era de asemenea un simbol al „mântuirii", astfel încât stâlpul pe care era pus este echivalent, în această privinţă, cu crucea şi aminteşte de „Arborele Vieţii"[15]. Totuşi, şarpele este asociat de obicei cu „arborele Cunoaşterii"; dar asta se-ntâmplă atunci când este considerat sub aspectul său malefic, şi am observat deja altundeva că, la fel ca majoritatea celorlalte simboluri, el are două semnificaţii opuse[16]. Nu trebuie confundat şarpele ce reprezintă viaţa cu cel ce reprezintă moartea, şarpele ca simbol al lui Hristos cu cel ce este un simbol al lui Satan (şi asta nici chiar atunci când se găsesc atât de strâns uniţi ca în curioasa imagine a „amphisbenului" sau a şarpelui cu două capete); şi s-ar putea spune că raportul acestor două aspecte contrare prezintă o anumită similitudine cu cel al rolurilor pe care le joacă „Arborele Vieţii" şi respectiv „Arborele Cunoaşterii"[17].

Am văzut mai înainte că un arbore cu o formă ternară, precum „arborele sefirotic", poate sintetiza în el, într-un anumit fel, naturile „Arborelui Vieţii" şi „Arborelui Cunoaşterii", ca şi cum aceştia s-ar găsi reuniţi într-unul singur, ternarul putându-se descompune aici în unitatea şi dualitatea a căror sumă este[18]. În locul unui singur arbore, putem avea de asemenea, cu aceeaşi semnificaţie, un an-

---

[14] *Numerii*, XXI.

[15] Toiagul lui Esculap are o semnificaţie similară; caduceul lui Hermes are doi şerpi în opoziţie, corespunzând dublei semnificaţii a simbolului.

[16] *Regele Lumii*, cap. III.

[17] Şarpele încolăcit în jurul arborelui (sau în jurul bastonului ca un echivalent al arborelui) este un simbol ce se întâlneşte în majoritatea tradiţiilor; vom vedea mai departe care este semnificaţia lui din punctul de vedere al reprezentării geometrice a fiinţei şi a stărilor sale.

[18] Într-un pasaj din *Astrée* a lui Honoré d'Urfé este vorba de un arbore cu trei fântâni, după o tradiţie ce pare să fie mai mult de origine druidică.

samblu de trei arbori uniţi prin rădăcinile lor, cel din mijloc fiind „Arborele Vieţii" şi ceilalţi doi corespunzând dualităţii „Arborelui Cunoaşterii".

Găsim ceva comparabil în figurarea crucii lui Hristos între alte două cruci, cele ale tâlharilor bun şi rău: aceştia sunt situaţi respectiv la dreapta şi la stânga lui Hristos crucificat, aşa cum aleşii şi damnaţii vor fi de-a dreapta şi de-a stânga lui Hristos biruitorul la „Judecata de Apoi"; şi, în timp ce reprezintă în mod evident binele şi răul, ei corespund de asemenea, în raport cu Hristos, „Milei" şi „Rigorii", atribute caracteristice celor două coloane laterale ale „arborelui sefirotic". Crucea lui Hristos ocupă întotdeauna locul central ce aparţine în mod propriu „Arborelui Vieţii"; şi, atunci când este plasată între soare şi lună, cum o vedem în majoritatea vechilor figurări, ea este cu adevărat „Axa Lumii".[19]

În simbolismul chinez, există un arbore ale cărui ramuri sunt anastomozate cu ale altuia, în aşa fel încât extremităţile lor se unesc două câte două pentru a figura sinteza contrariilor sau rezoluţia dualităţii în unitate; se găseşte fie aşa, fie ca un arbore unic ale cărui ramuri se despart şi se unesc la fel între ele.[20] Acesta este procesul manifestării universale: totul porneşte de la unitate şi revine la unitate; în interval se produce dualitatea, diviziunea sau diferenţierea din care rezultă faza existenţei manifestate; ideile de unitate şi dualitate sunt aşadar reunite aici la fel ca în celelalte figurări de care am vorbit[21].

---

[19] Această identificarea a crucii cu „Axa Lumii" se găseşte enunţată în mod expres în deviza mănăstirilor: „*Stat Crux dum volvitur orbis*". – Cf. simbolul „globului Lumii", în care crucea, înălţându-se deasupra polului, ţine de asemenea locul axei (vezi *Ezoterismul lui Dante*, cap. VIII).

[20] Aceste două forme se întâlnesc mai ales pe basoreliefurile epocii *Han*.

[21] Arborele despre care e vorba are frunze trilobate legate de două ramuri în acelaşi timp şi, pe circumferinţa sa, flori în formă de cupă; păsări

Există de asemenea reprezentări cu doi arbori distincți uniți printr-o singură ramură (e ceea ce se numește „arborele legat"). În acest caz, o mică ramură iese din ramura comună, fapt ce indică în mod clar că este vorba de două principii complementare și de produsul unirii lor; iar acest produs poate fi și manifestarea universală, ieșită din unirea „Cerului" cu „Pământul", care sunt echivalenții lui *Puruṣa* și *Prakriti* în tradiția orientală, sau ai acțiunii și reacțiunii reciproce dintre *Yang* și *Yin*, elementele masculin și feminin din care provin și la care participă toate ființele, și a căror reuniune în echilibru perfect constituie (sau reconstituie) „Androginul" primordial despre care a fost vorba mai sus[22].

Revenim acum la reprezentarea „Paradisului terestru": din centrul său, adică de la baza însăși a „Arborelui Vieții", pornesc patru fluvii îndreptate spre patru puncte cardinale, ce trasează astfel crucea orizontală pe suprafața lumii terestre, adică în planul corespunzător domeniului stării umane. Aceste patru fluvii, care pot fi raportate la

---

zboară de jur împrejur sau sunt așezate în copac. – Despre raportul dintre simbolismul păsărilor și cel al arborelui, vezi *Omul și devenirea sa după Vedânta*, cap. III, unde am remarcat, în această privință, diferite texte din *Upanișade* și parabola evanghelică a bobului de muștar; putem să mai adăugăm în acest sens, la scandinavi, cei doi corbi mesageri ai lui Odin ce stau în frasinul *Ygdrasil*, care este una din formele „Arborelui Lumii". În simbolismul Evului Mediu se găsesc de asemenea păsări pe arborele *Peridexion*, la baza căruia se află un dragon; numele acestui arbore este o corupere a lui *Paradision*, și poate părea destul de ciudat că a fost deformat astfel, ca și cum semnificația lui ar fi încetat să mai fie înțeleasă la un moment dat.

[22] În locul „arborelui legat", se mai întâlnesc uneori două pietre unite în același mod; există de altfel un raport strâns între arbore și piatră, echivalentă a muntelui, în calitatea lor de simboluri ale „Axei Lumii" și, într-un mod mai general, există o apropiere constantă între piatră și arbore în majoritatea tradițiilor.

cuaternarul elementelor[23], şi care provin dintr-o unică sursă corespunzând eterului primordial[24], divizează în patru părţi, ce pot fi raportate la cele patru faze ale unei desfăşurări ciclice[25], incinta circulară a „Paradisului terestru", ce nu este

---

[23] *Kabbala* pune în corespondenţă aceste patru fluvii cu cele patru litere din care este format cuvântul *PaRDeS*.

[24] Această sursă este, conform tradiţiei organizaţiei „Fedeli d'Amore", „izvorul tinereţii" (*fons iuventutis*), reprezentat totdeauna ca fiind situat la baza unui arbore; apele sale sunt asimilabile deci „băuturii nemuririi" (*amrita* în tradiţia hindusă); raporturile „Arborelui Vieţii" cu *Soma* vedic şi *Haoma* mazdeean sunt de altfel evidente (cf. *Regele Lumii*, cap. IV şi VI). Mai amintim, în această privinţă, „roua de lumină" care, după Kabbala ebraică, provine din „Arborele Vieţii", şi prin care trebuie să se înfăptuiască învierea morţilor (vezi ibidem, cap. III); roua joacă în egală măsură un rol important în simbolismul hermetic. În tradiţiile extrem-orientale se menţionează „arborele de rouă dulce", situat pe muntele *Kunlun*, luat adesea ca un echivalent al lui *Meru* şi al altor „munţi sacri" ("muntele polar", care este, ca şi arborele, un simbol al „Axei Lumii", aşa cum am amintit). – Conform aceleiaşi tradiţii a „Fedeli d'Amore" (vezi Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei „Fedeli d'Amore"*), această sursă este de asemenea „izvorul învăţăturii", ceea ce se raportează la conservarea Tradiţiei primordiale în centrul spiritual al lumii. Regăsim aşadar aici, între „starea primordială" şi „Tradiţia primordială", legătura pe care am semnalat-o altundeva cu privire la simbolismul „Sfântului Graal", considerat sub dublul aspect al cupei şi al cărţii (*Regele Lumii*, cap. V).

Mai amintim reprezentarea, în simbolismul creştin, a Mielului pe cartea sigilată cu şapte peceţi, pe muntele din care coboară patru fluvii (vezi ibidem, cap. IX); vom vedea mai departe raportul ce există între simbolismul „Arborelui Vieţii" şi cel al „Cărţii Vieţii". – Un alt simbolism ce poate prilejui apropieri interesante se găseşte la anumite populaţii din America Centrală, care, „la intersecţia a două diametre rectangulare trasate într-un cerc, aşază cactusul sacru, *peyotl* sau *hicouri*, simbolizând „cupa nemuririi", şi care se află astfel în centrul unei sfere goale pe dinăuntru şi în centrul lumii" (A. Rouhier, *La Plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Paris, 1927, p. 157). Cf. de asemenea, în corespondenţă cu cele patru fluvii, cele patru cupe sacrificiale *Rhibus* în *Veda*.

[25] Vezi *Ezoterismul lui Dante*, cap. VIII, în care, cu privire la „bătrânul Cretei", care reprezintă cele patru vârste ale umanităţii, am indicat existenţa unui raport analogic între cele patru fluvii ale Infernului şi cele ale Paradisului terestru.

alta decât secţiunea orizontală a formei sferice universale despre care a fost vorba mai sus[26].

„Arborele Vieţii" se regăseşte în centrul „Ierusalimului ceresc", ceea ce se explică uşor când se cunosc raporturile acestuia cu „Paradisul terestru"[27]: e vorba de reintegrarea tuturor lucrurilor în „starea primordială", în virtutea corespondenţei sfârşitului de ciclu cu începutul său, după cum o vom arăta şi mai departe. Este remarcabil că acest arbore, conform simbolismului apocaliptic, poartă în acest caz douăsprezece fructe[28], asimilabile, cum am spus în altă parte[29], celor doisprezece *Aditya* din tradiţia hindusă, aceştia fiind douăsprezece forme ale soarelui ce trebuie să apară simultan la sfârşitul ciclului, întorcându-se atunci în unitatea esenţială a naturii lor comune, căci sunt numai manifestări ale unei esenţe unice şi indivizibile, *Aditi*, care corespunde esenţei unice a „Arborelui Vieţii" însuşi, pe când *Diti* corespunde esenţei duale a „Arborelui Ştiinţei binelui şi răului"[30].

De altfel, în diferite tradiţii, imaginea soarelui este deseori legată de cea a unui arbore, ca şi cum soarele ar fi fructul „Arborelui Lumii", el părăsindu-şi arborele la începutul ciclului şi revenind la el la sfârşitul său[31]. În ideogramele

---

[26] Vezi *Regele Lumii*, cap. XI.

[27] Vezi şi ibidem, cap. XI. – Imaginea „Ierusalimului ceresc" nu este circulară, ci pătrată, echilibrul final fiind aşadar atins pentru ciclul considerat.

[28] Fructele „Arborelui Vieţii" sunt „merele de aur" din grădina Hesperidelor; „lâna de aur" a Argonauţilor, aflată la fel pe un arbore şi păzită de un şarpe sau dragon, este un alt simbol al nemuririi pe care omul trebuie s-o recucerească.

[29] Vezi *Regele Lumii*, cap. IV şi XI.

[30] *Deva*, asimilaţi cu *Aditya*, provin din *Aditi* („indivizibilitatea"); din *Diti* („diviziunea") provin *Daitya* sau *Asura*. – *Aditi* este de asemenea, într-o anumită măsură, „Natura primordială", numită în arabă *El-Fitrah*.

[31] Acest lucru nu este lipsit de legătură cu ceea ce am arătat în altă parte în privinţa transferului unor denumiri ale constelaţiilor polare la

chineze, caracterul ce desemnează apusul soarelui îl reprezintă pe acesta „odihnindu-se" în arborele său la sfârşitul zilei (analog sfârşitului de ciclu); lăsarea întunericului este reprezentată printr-un caracter ce figurează soarele căzut la baza arborelui. În India, se întâlneşte arborele triplu ce poartă trei sori, imagine a lui *Trimurti*, la fel arborele ce are ca fructe doisprezece sori, care sunt, cum am spus, cei doisprezece *Aditya*. În China întâlnim de asemenea arborele cu doisprezece sori, în relaţie cu cele douăsprezece semne ale Zodiacului sau cu cele douăsprezece luni ale anului ca şi *Aditya*, uneori şi cu zece, numărul perfecţiunii ciclice ca în doctrina pitagoriciană[32]. Într-un mod general, diferiţii sori corespund diferitelor faze ale unui ciclu[33]; ei ies din unitate la începutul acestuia şi reintră în ea la sfârşitul lui, care coincide cu începutul unui alt ciclu, datorită continuităţii tuturor modurilor Existenţei universale.

---

constelaţiile zodiacale sau invers (*Regele Lumii*, cap. X). – Soarele poate fi numit, într-un fel, „fiul Polului", datorită anteriorităţii simbolismului „polar" în raport cu simbolismul „solar".

[32] Cf., în doctrina hindusă, cele zece *Avatara* se manifestă de-a lungul duratei unei *Manvantara*.

[33] La populaţiile din America Centrală, cele patru vârste în care este divizată marea perioadă ciclică sunt considerate ca fiind conduse de patru sori diferiţi, ale căror denumiri sunt luate din corespondenţa lor cu cele patru elemente.

Capitolul X

SVASTIKA

Una dintre formele cele mai remarcabile a ceea ce am numit cruce orizontală, adică crucea trasată în planul ce reprezintă o anumită stare de existență, este *svastika*, care pare mai mult să fie în legătură directă cu Tradiția primordială, căci se întâlnește în cele mai diverse și mai îndepărtate țări, și asta din cele mai vechi timpuri. Departe de a fi un simbol exclusiv oriental cum s-a crezut uneori, el este unul dintre cele mai răspândite, din Extremul-Orient până în Extremul-Occident, existând până și la anumite populații indigene din America[1]. E adevărat că, în epoca actuală, el s-a păstrat mai ales în India și în Asia Centrală

[1] Chiar am remarcat, destul de recent, o informație ce pare să indice că tradițiile vechii Americi nu sunt atât de complet pierdute precum se crede; autorul articolului în care am găsit-o nu bănuia probabil importanța sa; iat-o reprodusă textual: „În 1925, o mare parte din indienii Cuna s-au răsculat, omorând jandarmii din Panama ce locuiau pe teritoriul lor, și au fondat Republica independentă *Tulé*, al cărei drapel este o *svastika* pe un fond portocaliu cu margine roșie. Această republică există și la ora actuală" (*Les Indiens de l'isthme de Panama*, de G. Grandidier, în *Journal des Débats*, 22 ian. 1929). Se va remarca mai ales asocierea *svasticii* cu numele *Tulé* sau *Tula*, care este una din cele mai vechi denumiri ale centrului spiritual suprem, aplicată apoi la unele centre subordonate (vezi *Regele Lumii*, cap. X).

şi Orientală, şi că doar în aceste regiuni se mai ştie poate ce semnifică; dar cu toate acestea, în Europa chiar, el n-a dispărut cu totul[2]. În antichitate, găsim acest semn mai ales la celţi şi în Grecia preelenică[3]; şi, în Occident cel

[2] În Lituania şi Kurlanda, ţăranii îşi înscriu încă acest semn în casele lor; fără îndoială, ei nu-i mai cunosc sensul şi nu văd în el decât un fel de talisman protector; însă ceea ce este poate cel mai curios, e faptul că îi dau numele său sanscrit de *svastika*. Se pare de altfel că lituaniana este, dintre toate limbile europene, cea mai asemănătoare cu sanscrita. – Lăsăm în întregime de-o parte, se-nţelege de la sine, folosirea cu totul artificială şi chiar antitradiţională a *svasticii* de către „rasiştii" germani, care, sub numele fantezist şi puţin ridicol de *hakenkreuz* sau „crucea încârligată", au făcut din ea în mod arbitrar un semn al antisemitismului, sub pretextul că această emblemă ar fi proprie aşa-zisei „rase ariene", pe când dimpotrivă, cum am spus-o, ea este un simbol realmente universal. – Semnalăm în această privinţă că denumirea de „cruce gamată", dată adesea *svasticii* în Occident datorită asemănării formei braţelor sale cu litera grecească *gamma*, este de asemenea eronată; în realitate, semnele numite în vechime *gammadia* erau cu totul diferite, deşi se găseau uneori, în fapt, mai mult sau mai puţin strâns asociate cu *svastika* în primele secole ale creştinismului. Unul dintre aceste semne, numit şi „crucea Verbului", este format din patru *gamma* ale căror unghiuri sunt îndreptate spre centru; partea interioară a figurii, având formă de cruce, îl reprezintă pe Hristos, iar cele patru *gamma* unghiulare pe cei patru evanghelişti; această figură este echivalentă prin urmare reprezentării binecunoscute a lui Hristos în mijlocul a patru animale. Se întâlneşte o altă dispoziţie în care o cruce centrală este înconjurată de patru *gamma* aşezate în careu (unghiurile fiind îndreptate în exterior şi nu în interior); semnificaţia acestei figuri este aceeaşi cu a celei precedente. Adăugăm, fără să insistăm mai mult, că aceste semne pun simbolismul echerului (a cărui formă este cea a *gammei*) în relaţie directă cu cel al crucii.

[3] Există diferite variante ale *svasticii*, în special o formă cu braţele curbate (având înfăţişarea a două S-uri încrucişate), şi de alte forme ce indică o relaţie cu diverse simboluri a căror semnificaţie nu o putem dezvolta aici; cea mai importantă dintre aceste forme este *svastika* numită „clavigeră", pentru că braţele sale sunt constituite din chei. Vezi *Marea Triadă* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Herald, Bucureşti, 2005), cap. VI. Pe de altă parte, anumite figuri cărora nu li s-a păstrat decât un caracter pur decorativ, precum cea căreia i se dă numele de „greacă", sunt la origine derivate din *svastika*.

puțin, el a fost odinioară una din emblemele lui Hristos, și chiar a rămas în folosință ca atare până spre sfârșitul Evului Mediu[4].

Am spus altundeva că *svastika* este esențialmente „semnul Polului"[5]; dacă o comparăm cu figura crucii înscrise în cerc, ne putem da seama ușor că acestea sunt, în fond, două simboluri echivalente în unele privințe; însă rotația în jurul centrului fix, în loc să fie reprezentată prin traiectoria circumferinței, este doar indicată în *svastika* prin liniile adăugate extremităților brațelor crucii și formând cu acestea unghiuri drepte; aceste linii sunt tangente la circumferință, căreia îi marchează direcția mișcării în punctele corespunzătoare. Întrucât circumferința reprezintă lumea manifestată, faptul că ea este, ca să spunem așa, subînțeleasă, arată foarte clar că *svastika* nu este o imagine a lumii, ci mai mult a acțiunii Principiului asupra lumii.

Dacă se raportează *svastika* la rotația unei sfere de felul sferei cerești în jurul axei sale, trebuie să o presupunem trasată în planul ecuatorial, caz în care punctul central va fi, cum am explicat-o deja, proiecția perpendiculară a axei pe acest plan. Cât despre sensul rotației indicat de această figură, importanța lui nu este decât secundară și nu afectează semnificația generală a simbolului. În fapt, se întâlnesc ambele forme indicând o rotație de la dreapta spre stânga și respectiv de la stânga spre dreapta[6], și asta fără să fie nevoie să vedem

---

[4] Vezi *Regele Lumii*, cap. I.

[5] Ibidem, cap. II. – Indicând cu această ocazie interpretările fanteziste ale occidentalilor moderni, nu vom mai reveni asupra acestui punct.

[6] Cuvântul *svastika* este, în sanscrită, singurul folosit pentru a desemna, în toate cazurile, simbolul în chestiune; termenul *sauvastika*, pe care unii au intenționat să-l aplice uneia din cele două forme pentru a o distinge de cealaltă (care singură ar fi în acest caz adevărata *svastika*), nu este în realitate decât un adjectiv derivat din *svastika*, care arată ceea ce se raportează la acest simbol sau la semnificațiile sale. – Cât despre cuvântul *svastika* însuși,

întotdeauna o intenție de a stabili între ele o opoziție oarecare. E adevărat că, în anumite țări și epoci, au putut să se producă schisme, în raport cu tradiția ortodoxă, ai căror partizani au dat intenționat figurii o orientare contrară celei ce era în folosință în mediul de care s-au separat, pentru a-și afirma antagonismul printr-o manifestare exterioară, însă acest lucru nu atinge cu nimic semnificația ei esențială, care rămâne aceeași în ambele cazuri. De altfel, cele două forme se găsesc uneori asociate; ele pot fi privite, în acest caz, ca reprezentând aceeași rotație văzută de la unul și de la celălalt din cei doi poli; asta nu are legătură cu simbolismul foarte complex al celor două semisfere, pe care nu putem să-l abordăm aici[7].

Nu intenționăm să dezvoltăm toate considerațiile pe care le poate prilejui simbolismul *svasticii*, și care, de altfel, nu au legătură directă cu subiectul prezentului studiu; însă ne este imposibil, datorită importanței sale considerabile din punct de vedere tradițional, să trecem cu totul sub tăcere această formă specială a crucii; am crezut, așadar, că este necesar să dăm cel puțin, în ceea ce o privește, aceste indicații puțin cam sumare, însă ne vom opri aici pentru a nu ne angaja în digresiuni prea lungi.

---

el derivă din *su asti*, formulă de „binecuvântare" în sens propriu, ce-și are echivalentul exact în *ki-tob*-ul ebraic din *Geneză*. În ce-l privește pe acesta din urmă, faptul că e repetat la sfârșitul relatării fiecărei „zile" a creației este destul de remarcabil dacă se ține seama de această apropiere: el pare să indice că aceste „zile" sunt asimilabile rotațiilor *svasticii* sau, în alți termeni, revoluțiilor complete ale „roții lumii", revoluții din care rezultă succesiunea „serii și dimineții" enunțată după aceea (cf. și *Marea Triadă*, cap. V).

[7] Există în această privință o legătură între simbolul *svasticii* și cel al dublei spirale, foarte importantă de asemenea, și care, pe de altă parte, este destul de strâns înrudită cu *yin-yang*-ul extrem-oriental despre care va fi vorba mai departe.

Capitolul XI

REPREZENTAREA GEOMETRICĂ A TREPTELOR EXISTENŢEI

Până aici, n-am făcut decât să examinăm diversele aspecte ale simbolismului crucii, arătându-le legătura cu semnificaţia metafizică pe care am indicat-o în primul rând. Aceste consideraţii, ce nu sunt într-un fel decât preliminare, fiind încheiate, trebuie să dezvoltăm acum această semnificaţie metafizică, ducând cât mai departe posibil studiul simbolismului geometric prin care sunt reprezentate deopotrivă, atât treptele Existenţei universale, cât şi stările fiecărei fiinţe, conform celor două puncte de vedere pe care le-am numit „macrocosmic" şi „microcosmic".

Să amintim mai întâi că, atunci când considerăm fiinţa în starea sa individuală umană, trebuie să avem cea mai mare grijă să observăm că individualitatea corporală nu este în realitate decât o porţiune, o simplă modalitate a acestei individualităţi umane, aceasta în integralitatea sa fiind susceptibilă de o dezvoltare indefinită, manifestându-se în modalităţi a căror multiplicitate este de asemenea indefinită, dar al căror ansamblu nu constituie, totuşi, decât o stare particulară a fiinţei, situată în întregime într-o singură şi

aceeaşi treaptă a Existenţei universale. În cazul stării individuale umane, modalitatea corporală corespunde domeniului manifestării grosiere sau sensibile, pe când celelalte modalităţi aparţin domeniului manifestării subtile, aşa cum am explicat deja în altă parte[1].

Fiecare modalitate este determinată de un ansamblu de condiţii ce îi delimitează posibilităţile, şi fiecare, considerată separat de celelalte, poate de altfel să se întindă dincolo de domeniul acestei modalităţi, şi să se combine, aşadar, cu condiţii diferite pentru a constitui domeniile altor modalităţi, făcând parte din aceeaşi individualitate integrală[2].

Astfel, ceea ce determină o anumită modalitate, nu este o condiţie specială de existenţă, ci mai degrabă o combinaţie sau o asociere a mai multor condiţii. Pentru a explica mai pe larg acest punct, ar trebui să luăm un exemplu de genul celui al condiţiilor existenţei corporale, a căror expunere detailată ar necesita, cum am indicat-o mai sus, un studiu cu totul aparte.[3]

Fiecare domeniu despre care am vorbit, conţinând o modalitate a unui anumit individ, poate de altfel să conţină, dacă e considerat în general şi doar în raport cu condiţiile pe care le implică, modalităţi similare aparţinând unei inde-

---

[1] *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. II, XII şi XIII, ediţia a 3-a. – Trebuie să notăm de asemenea că, atunci când se vorbeşte de manifestarea subtilă, suntem adesea obligaţi să înţelegem prin acest termen stările individuale non-umane, în afară de modalităţile extra-corporale ale stării umane de care e vorba aici.

[2] E cazul, la fel, să luăm în considerare, şi am putea spune chiar în mod special, cel puţin privitor la starea umană, modalităţile ce sunt într-un fel extensiuni rezultate prin suprimarea pur şi simplu a uneia sau a mai multor condiţii limitative.

[3] Despre aceste condiţii, vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIV, ediţia a 3-a.

finități de alți indivizi, în care fiecare, la rândul său, este o stare de manifestare a uneia dintre ființele Universului: acestea sunt stări și modalități ce își corespund în toate aceste ființe.

Ansamblul domeniilor ce conțin toate modalitățile unei aceleași individualități, domenii care, cum am spus, sunt în multitudine indefinită, fiecare fiind indefinit în extensie, acest ansamblu, spunem noi, constituie o treaptă a Existenței universale, care, în integralitatea sa, conține o indefinitate de indivizi. Se înțelege că ne referim aici la o treaptă a Existenței ce comportă o stare individuală, din moment ce am luat ca tip starea umană. Însă tot ce se raportează la modalitățile multiple este adevărat în egală măsură pentru o stare oarecare, individuală sau non-individuală, deoarece condiția individuală nu poate aduce decât limitări restrictive, fără ca totuși posibilitățile pe care le include să-și piardă din această cauză indefinitatea[4].

După tot ce am spus deja, putem reprezenta o treaptă a Existenței printr-un plan orizontal, întinzându-se indefinit după două dimensiuni corespunzătoare celor două indefinități luate aici în considerare: pe de-o parte, cea a indivizilor, reprezentabilă prin ansamblul dreptelor planului paralele uneia dintre dimensiuni, definită, dacă se dorește, prin intersecția acestui plan orizontal cu un plan frontal[5]; și,

---

[4] Să amintim că o stare individuală este, cum am spus mai sus, o stare ce presupune forma printre condițiile sale determinante, astfel încât, manifestarea individuală și manifestarea formală sunt expresii echivalente.

[5] Pentru a înțelege mai bine termenii împrumutați din perspectivă, e necesar să se amintească faptul că un plan frontal este un caz particular al unui plan vertical, în timp ce un plan orizontal, dimpotrivă, este un caz particular al unui plan de bază. Invers, o dreaptă verticală este un caz particular al unei drepte frontale, iar o dreaptă de bază este un caz particular al unei drepte orizontale. Trebuie remarcat de asemenea că, prin orice punct, trece o singură dreaptă verticala și o multitudine indefinită de

pe de altă parte, cea a domeniilor particulare ale diferitelor modalităţi ale indivizilor, care va fi reprezentată în acest caz prin ansamblul dreptelor planului orizontal perpendiculare pe direcţia precedentă, adică paralele axei vizuale sau antero-posterioare, a cărei direcţie defineşte cealaltă dimensiune[6]. Fiecare din aceste două categorii cuprinde o indefinitate de drepte paralele între ele şi indefinite ca lungime; fiecare punct al planului va fi determinat de intersecţia a două drepte aparţinând respectiv acestor două categorii, şi va reprezenta, prin urmare, o modalitate particulară a unuia dintre indivizii cuprinşi în treapta luată în considerare.

Fiecare din treptele Existenţei universale (care comportă o indefinitate de trepte) va putea fi reprezentată la fel, într-o întindere cu trei dimensiuni, printr-un plan orizontal. Am văzut că secţiunea unui asemenea plan printr-un plan frontal reprezintă un individ, sau mai degrabă, pentru a vorbi într-un mod mai general şi susceptibil de a fi aplicat tuturor treptelor fără deosebire, o anumită stare a unei fiinţe, stare ce poate fi individuală sau non-individuală, conform condiţiilor treptei Existenţei căreia îi aparţine. Putem deci acum să privim un plan frontal ca reprezentând o fiinţă în totalitatea sa.

Această fiinţă cuprinde o multitudine indefinită de stări, figurate în acest caz prin toate dreptele orizontale ale acestui plan, ale cărui verticale, pe de altă parte, sunt formate

---

drepte orizontale, însă, dimpotrivă, un singur plan orizontal (conţinând toate dreptele orizontale ce trec prin chiar acest punct) şi o multitudine indefinită de planuri verticale (ce trec, toate, prin dreapta verticală, care este intersecţia lor comună, fiecare fiind determinat de această dreaptă verticală şi una din dreptele orizontale ce trec prin punctul considerat).

[6] În planul orizontal, direcţia primei dimensiuni este cea a dreptelor frontale (sau transversale), iar direcţia celei de-a doua este cea a dreptelor de bază.

din ansamblul modalităților ce își corespund în toate aceste stări. De altfel, în întinderea cu trei dimensiuni există o indefinitate de asemenea planuri, reprezentând indefinitatea ființelor cuprinse în Universul total.

CAPITOLUL XII

REPREZENTAREA GEOMETRICĂ A FIINŢEI

În reprezentarea geometrică cu trei dimensiuni pe care am expus-o, fiecare modalitate a unei stări oarecare a fiinţei nu este indicată decât printr-un punct. O asemenea modalitate este totuşi susceptibilă, şi ea, de a se dezvolta pe parcursul unui ciclu de manifestare comportând o indefinitate de modificări secundare. Astfel, pentru modalitatea corporală a individualităţii umane, de exemplu, aceste modificări vor fi toate momentele existenţei sale (considerată firește sub aspectul succesiunii temporale, care e una din condiţiile căreia îi este supusă această modalitate) sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, toate actele şi toate gesturile, oricare ar fi ele, pe care le va face în cursul acestei existenţe[1].

Pentru a putea introduce toate aceste modificări în reprezentarea noastră, modalitatea luată în considerare n-ar mai trebui figurată doar printr-un punct, ci printr-o dreaptă, în care fiecare punct ar fi, în acest caz, una din modificările

[1] Folosim intenţionat aici cuvântul „gesturi", pentru că face aluzie la o teorie metafizică foarte importantă, dar care nu intră în cadrul studiului prezent. Putem avea o vedere de ansamblu sumară a acestei teorii raportând-o la ceea ce am spus altundeva despre noţiunea de *apūrva* din tradiţia hindusă şi despre „acţiunile şi reacţiunile concordante" (*Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, pp. 258-261).

secundare despre care am vorbit, având grijă să remarcăm că această dreaptă, deşi indefinită, nu este din acest motiv mai puţin limitată, aşa cum este de altfel întreg indefinitul, şi chiar, dacă se poate spune aşa, orice putere a indefinitului[2]. Indefinitatea simplă fiind reprezentată prin linia dreaptă, dubla indefinitate, sau indefinitul la puterea a doua, va fi reprezentată prin plan, iar tripla indefinitate, sau indefinitul la puterea a treia, prin întinderea cu trei dimensiuni. Prin urmare, dacă fiecare modalitate, considerată ca o modalitate simplă, e figurată printr-o dreaptă, atunci o stare a fiinţei, comportând o indefinitate de asemenea modalităţi, adică o dublă indefinitate, va fi acum figurată, în integralitatea sa, printr-un plan orizontal, iar o fiinţă, în totalitatea sa, va fi reprezentată, cu indefinitatea stărilor sale, printr-o întindere cu trei dimensiuni.

Această nouă reprezentare este în consecinţă mai completă decât prima, însă este evident că nu putem, doar dacă nu ieşim din întinderea cu trei dimensiuni, să luăm în considerare decât o singură fiinţă, şi nu, ca mai înainte, ansamblul tuturor fiinţelor din Univers, deoarece considerarea acestui ansamblu ne-ar obliga să introducem aici încă o indefinitate, care ar fi în acest caz de al patrulea ordin, şi care n-ar putea fi figurată geometric decât presupunând o a patra dimensiune suplimentară ce s-ar adăuga întinderii[3].

---

[2] Indefinitul, care provine din finit, este întotdeauna reductibil la acesta, deoarece nu e decât o desfăşurare a posibilităţilor incluse sau implicate în finit. Este un adevăr elementar, deşi prea adesea necunoscut, faptul că pretinsul „infinit matematic" (indefinitate cantitativă, fie numerică, fie geometrică) nu este nicidecum infinit, fiind limitat de determinaţiile inerente propriei sale naturi; ar fi de altfel în afara a ceea ce ne-am propus să ne întindem aici asupra acestui subiect, despre care vom mai avea ocazia să spunem câteva cuvinte mai departe.

[3] Nu este cazul aici să tratăm chestiunea celei de-a „patra dimensiuni" a spaţiului, care a dat naştere multor concepţii greşite sau fanteziste, şi care şi-ar găsi mai firesc locul într-un studiu despre condiţiile existenţei corporale.

În această nouă reprezentare, observăm înainte de toate că prin fiecare punct al întinderii considerate trec trei drepte paralele cu cele trei dimensiuni ale acestei întinderi. Fiecare punct ar putea fi deci luat ca vârf al unui triedru trirectangular, constituind un sistem de coordonate la care ar fi raportată întreaga întindere și ale cărui trei axe ar forma o cruce cu trei dimensiuni. Să presupunem că axa verticală a acestui sistem a fost determinată; fiecare plan orizontal o va întâlni într-un punct, care va fi originea coordonatelor rectangulare la care va fi raportat acest plan, coordonate ale căror două axe vor forma o cruce cu două dimensiuni. Se poate spune că acest punct este centrul planului și că axa verticală este locul centrelor tuturor planurilor orizontale; orice verticală, adică orice paralelă la această axă, conține prin urmare punctele ce își corespund în aceste planuri.

Dacă, în afara axei verticale, se determină un plan orizontal particular pentru a forma baza sistemului de coordonate, triedrul trirectangular despre care am vorbit va fi de asemenea determinat, în întregime, prin chiar acest fapt. Vom avea o cruce cu două dimensiuni, trasată prin două din cele trei axe, în fiecare din cele trei planuri de coordonate, dintre care unul este planul orizontal considerat și celelalte două sunt planuri ortogonale ce trec fiecare prin axa verticală și printr-una din cele două axe orizontale; și aceste trei cruci vor avea drept centru comun vârful triedrului, care este centrul crucii cu trei dimensiuni și poate fi considerat, în consecință, centrul întregii întinderi. Fiecare punct ar putea fi centru și se poate spune că este în potență; dar, în fapt, trebuie ca un punct anume să fie determinat (și vom arăta mai târziu în ce fel), pentru a se putea trasa efectiv crucea, adică să se măsoare întreaga întindere sau, în mod analogic, să se realizeze cunoașterea totală a ființei.

CAPITOLUL XIII

RAPORTURILE CELOR DOUĂ REPREZENTĂRI PRECEDENTE

În a doua noastră reprezentare cu trei dimensiuni, în care am luat în considerare doar o ființă în totalitatea sa, direcția orizontală conform căreia se desfășoară modalitățile tuturor stărilor acestei ființe implică, la fel ca planurile verticale ce îi sunt paralele, o idee de succesiune logică, în vreme ce planurile verticale perpendiculare pe ea corespund, în mod corelativ, ideii de simultaneitate logică.[1] Dacă se proiectează orice întindere pe aceea a celor trei planuri de coordonate cum este în acest ultim caz, fiecare modalitate a fiecărei stări a ființei se va proiecta într-un punct al unei drepte orizontale, al căror ansamblu va fi proiecția integralității unei anumite stări a ființei, iar, în particular, starea al cărei centru coincide cu cel al ființei totale va fi figurată prin axa orizontală situată în planul pe care se face proiecția. Suntem readuși astfel la prima noastră reprezentare, cea în care ființa este situată în întregime într-un plan vertical; un plan orizontal va putea să fie din nou, în acest caz, o treaptă

[1] Se înțelege că ideile de succesiune și simultaneitate nu trebuie considerate aici decât din punct de vedere pur logic, și nu cronologic, deoarece timpul nu este decât o condiție specială, nu spunem chiar a întregii stări umane, ci a anumitor modalități ale acestei stări.

a Existenței universale, iar stabilirea acestei corespondențe între cele două reprezentări (permițându-ne să trecem cu ușurință de la una la cealaltă) ne îngăduie să ieșim din întinderea cu trei dimensiuni.

Fiecare plan orizontal, atunci când reprezintă o treaptă a Existenței universale, cuprinde întreaga desfășurare a unei posibilități particulare, a cărei manifestare constituie, în ansamblul său, ceea ce se poate numi un „macrocosmos", adică o lume, pe când în cealaltă reprezentare, ce nu se raportează decât la o singură ființă, numai desfășurarea aceleiași posibilități în această ființă (ceea ce constituie o stare a acesteia, individualitate integrală sau stare non-individuală) poate fi numită în mod analogic, în toate cazurile, un „microcosmos". De altfel, e important de remarcat că „macrocosmosul" însuși (ca și „microcosmosul") nu este, atunci când îl luăm în considerare în mod izolat, decât unul din elementele Universului, la fel cum fiecare posibilitate particulară nu este decât un element al Posibilității totale.

Cea a celor două reprezentări ce se raportează la Univers poate fi numită, pentru a simplifica limbajul, reprezentarea „macrocosmică", iar cea care se raportează la o ființă, reprezentarea „microcosmică". Am văzut în ce fel este trasată, în aceasta din urmă, crucea cu trei dimensiuni; la fel va fi trasată și în reprezentarea „macrocosmică", dacă i se determină elementele corespondente, adică o axă verticală, care va fi axa Universului, și un plan orizontal, care va putea fi desemnat, prin analogie, drept ecuatorul său. Și trebuie să mai remarcăm că fiecare „macrocosmos" își are centrul pe axa verticală, cum și-l va avea fiecare „microcosmos" în cealaltă reprezentare.

Se observă, din ceea ce s-a expus, analogia ce există între „macrocosmos" și „microcosmos", fiecare parte a Universului fiind analoagă celorlalte părți, și propriile sale părți

fiindu-i de asemenea analoage, deoarece toate sunt analoage Universului total, aşa cum am spus mai înainte. Rezultă de aici că, dacă luăm în considerare „macrocosmosul", fiecare din domeniile definite pe care le cuprinde îi este analog. În acelaşi fel, dacă luăm în considerare „microcosmosul", fiecare din modalităţile sale îi este de asemenea analoagă. Astfel că, în particular, modalitatea corporală a individualităţii umane poate fi luată pentru a simboliza, prin diferitele sale părţi, aceeaşi individualitate considerată în mod integral[2].

Însă ne vom mulţumi să semnalăm în trecere acest punct, căci credem că ar fi de puţin folos să ne întindem aici asupra consideraţiilor de acest gen, care nu au, din punctul nostru de vedere, decât o importanţă cu totul secundară, şi care de altfel, sub forma în care sunt prezentate cel mai adesea, nu corespund decât unei viziuni destul de sumare şi mai curând superficiale despre constituţia fiinţei umane[3]. În orice caz, atunci când cineva vrea să intre în asemenea consideraţii, şi chiar se limitează la a stabili diviziuni foarte generale în individualitate, n-ar trebui să uite niciodată că aceasta comportă în realitate o multitudine indefinită de modalităţi coexistente, după cum organismul corporal, la rândul său, se compune dintr-o multitudine indefinită de celule, fiecare având de asemenea propria ei existenţă.

---

[2] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XII, ediţia a 3-a.

[3] Se poate spune aproape la fel despre comparaţiile societăţii umane cu un organism, care, aşa cum am remarcat altundeva în legătură cu instituţia castelor, conţin desigur o parte de adevăr, însă mulţi sociologi le-au folosit fără moderaţie şi uneori foarte puţin judicios (vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, p. 203).

Capitolul XIV

SIMBOLISMUL ŢESUTULUI

Există un simbolism ce se raportează în mod direct la ceea ce am expus până acum, deşi i se dă uneori o aplicaţie care poate părea la prima vedere că se îndepărtează puţin de problema noastră: în doctrinele orientale, cărţile tradiţionale sunt desemnate frecvent prin termeni care, în sensul lor literal, se raportează la ţesut.

Astfel, în sanscrită, *sūtra* înseamnă în mod propriu „fir"[1]: o carte poate fi alcătuită dintr-un ansamblu de *sūtra*, la fel cum o ţesătură este formată dintr-o asamblare de fire; *tantra* are deopotrivă sensul de „fir" şi „ţesătură", desemnând mai ales „urzeala" unei ţesături[2]. La fel, în chineză, *king* este „urzeala" unei ţesături, iar *wei* este „firul său de bătătură"; primul din aceste cuvinte desemnează în acelaşi timp o carte fundamentală, iar al doilea comentariile

[1] Acest cuvânt este identic cu latinescul *sutura*, aceeaşi rădăcină, cu sensul de „a coase", găsindu-se deopotrivă în cele două limbi. – E cel puţin curios de constatat că arăbescul *sūrat*, care desemnează capitolele *Coranului*, este compus exact din aceleaşi elemente ca şi sanscritul *sūtura*; acest cuvânt are, de altfel, sensul apropiat de „rând" sau „şir", derivaţia sa fiind necunoscută.

[2] Rădăcina *tan* a acestui cuvânt exprimă în primul rând ideea de extensiune.

sale[3]. Această distincție dintre „urzeală" și „firul de bătătură" în ansamblul scrierilor tradiționale corespunde, conform terminologiei hinduse, celei dintre Śruti, fructul inspirației directe, și *Smriti*, produsul reflexiei exercitate asupra datelor oferite de Śruti[4].

Pentru a înțelege bine semnificația acestui simbolism, trebuie remarcat înainte de toate că „urzeala", formată din firele întinse în războiul de țesut, reprezintă elementul imuabil și principial, pe când „firele de bătătură", trecând printre cele ale „urzelii" prin mișcarea de du-te-vino a suveicii, reprezintă elementul variabil și contingent, adică aplicațiile principiului la cutare sau cutare dintre condițiile particulare.

Pe de altă parte, dacă se ia în considerare un fir al urzelii și un fir de bătătură, se remarcă imediat că unirea lor formează crucea, în care ele sunt respectiv linia verticală și linia orizontală; și orice punct al țesăturii, fiind deci punctul de întâlnire a două fire perpendiculare între ele, este chiar prin acest fapt centrul unei asemenea cruci. Or, conform a ceea ce am văzut despre simbolismul general al crucii, linia verticală reprezintă ceea ce unește între ele toate stările unei ființe sau toate treptele Existenței, stabilind o legătură între punctele lor corespondente, în vreme ce linia orizontală reprezintă desfășurarea uneia din aceste stări sau a uneia din aceste trepte.

---

[3] De simbolismul țesutului e legată de asemenea folosirea sforilor cu noduri, care țineau loc de scriere în China într-o epocă foarte veche; aceste sfori erau de același gen cu cele întrebuințate de vechii peruvieni, care le numeau *quipos*. Deși s-a pretins uneori că acestea nu serveau decât la socotit, se pare că exprimau idei mult mai complexe, cu atât mai mult cu cât se spune că ele constituiau „analele imperiului", și că, de altfel, peruvienii n-au avut niciodată un alt procedeu de scriere, în timp ce posedau o limbă foarte complexă și rafinată; acest gen de ideografie a fost posibil prin multiplele combinații în care folosirea firelor de culori diferite juca un rol important.

[4] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. I, de asemenea *Autoritate spirituală și putere temporală*, cap. VIII.

Dacă se raportează aceasta la ceea ce am arătat mai înainte, se poate spune, cum am făcut-o deja, că sensul orizontal va figura, de pildă, starea umană, iar sensul vertical ceea ce este transcendent în raport cu această stare. Acest caracter transcendent ține mai mult de *Śruti*, esențialmente „non-umană", pe când *Smriti* comportă aplicațiile în ordinul uman și este produsul exercitării facultăților specific umane.

Putem adăuga aici o altă remarcă din care va reieși încă o dată concordanța diverselor simboluri, mai strâns legate între ele decât s-ar putea crede la prima vedere: ne referim la aspectul sub care crucea simbolizează unirea complementarelor. Am văzut că, sub acest aspect, linia verticală reprezintă principiul activ sau masculin (*Puruṣa*), iar linia orizontală principiul pasiv sau feminin (*Prakriti*), orice manifestare fiind produsă prin influența „nefăptuitoare" a primului asupra celui de-al doilea. Or, pe de altă parte, Śruti este asimilată luminii directe, figurată prin soare, iar *Smriti* luminii reflectate[5], figurată prin lună; dar, în același timp, soarele și luna, în aproape toate tradițiile, simbolizează respectiv principiile masculin și feminin ale manifestării universale.

Simbolismul țesutului nu este aplicabil doar scrierilor tradiționale; el este folosit și pentru a reprezenta lumea, mai exact ansamblul tuturor lumilor, adică stările sau treptele, în multitudine indefinită, care constituie Existența universală. Astfel, în *Upanișade*, Supremul *Brahma* este desemnat ca „Acela pe care sunt țesute lumile, urzeala și firul lor de bătătură", sau prin alte formule asemănătoare[6]; urzeala și firul de

[5] E foarte demn de remarcat aici dublul sens al cuvântului „reflexie".

[6] *Mundaka Upanișad*, Mundaka 2, Khanda, Śruti 5; *Brihad-Aranyaka Upanișad*, Adhyaya 3, Brahmana 8, Śruti 7 și 8. – Călugărul budist Kumārajīva a tradus în chineză o lucrare sanscrită intitulată *Năvodul lui Brahma* (*Fan wang jing*), conform căreia lumile sunt dispuse ca ochiurile unui năvod.

bătătură au desigur, şi aici, aceleaşi semnificaţii cu cele pe care le-am definit. Pe de altă parte, conform doctrinei daoiste, toate fiinţele sunt supuse alternanţei continue a două stări, viaţa şi moartea (condensare şi disipare, vicisitudinile lui *yang* şi *yin*)[7]; comentatorii numesc această alternanţă „du-te-vino-ul suveicii pe războiul de ţesut cosmic"[8].

De altfel, în realitate, există cu atât mai mult un raport între aceste două aplicaţii ale aceluiaşi simbolism, cu cât Universul însuşi, în anumite tradiţii, este simbolizat uneori printr-o carte: vom aminti doar, în această privinţă, de *Liber Mundi* a Rozei-Cruci şi de simbolismul binecunoscut al *Liber-Vitae*-i apocaliptice[9]. Şi din acest punct de vedere, firele urzelii, prin care sunt legate punctele corespondente în toate stările, constituie Cartea sacră prin excelenţă, care este prototipul (sau mai degrabă arhetipul) tuturor scrierilor tradiţionale, acestea nefiind decât expresii ale ei în limbaj

---

[7] *Dao De Jing*, XVI.

[8] Zhang Hong Yang compara de asemenea această alternanţă cu respiraţia, inspiraţia activă corespunzând vieţii, expiraţia pasivă morţii, sfârşitul uneia fiind de altfel începutul celeilalte. Acelaşi comentator se mai foloseşte, ca termen de comparaţie, de revoluţia lunară, luna plină fiind viaţa, iar cea nouă moartea, cu două perioade intermediare de creştere şi descreştere. În privinţa respiraţiei, ceea ce s-a spus aici trebuie raportat la fazele existenţei unei fiinţe comparate chiar cu cea care respiră; pe de altă parte, în ordinea universală, expiraţia corespunde desfăşurării manifestării, iar inspiraţia întoarcerii în nemanifestat, aşa cum am spus mai sus; după cum se consideră lucrurile, în raport cu manifestarea sau în raport cu principiul, nu trebuie uitat să se facă aplicaţia „sensului invers" în analogie.

[9] Am arătat mai sus că, în anumite figurări, cartea sigilată cu şapte peceţi, şi pe care este culcat mielul, e situată, ca şi „Arborele Vieţii", la sursa comună a celor patru fluvii paradisiace, şi am făcut atunci aluzie la un raport între simbolismul arborelui şi cel al cărţii: frunzele arborelui şi caracterele cărţii reprezintă deopotrivă toate fiinţele Universului (cele „zece mii de fiinţe" ale tradiţiei extrem-orientale).

uman[10]; firele de bătătură, fiecare fiind derularea evenimentelor într-o anumită stare, îi constituie comentariul, în sensul că dau aplicaţiile relative la diverse stări; toate evenimentele, considerate în simultaneitatea „intemporalului", sunt înscrise astfel în această Carte, fiecare fiind, pentru a spune aşa, un semn grafic, identificându-se pe de altă parte cu un punct al ţesăturii. Despre acest simbolism al cărţii, vom cita un rezumat al învăţăturii lui Mohyiddin ibn Arabi:

> Universul este o carte imensă; caracterele acestei cărţi sunt toate scrise, în principiu, de aceeaşi cerneală şi transcrise pe Tabla eternă de condeiul divin; toate sunt transcrise simultan şi indivizibil; de aceea, fenomenele esenţiale divine ascunse în „taina tainelor" au primit numele de „litere transcendente"; şi chiar aceste litere transcendente, după ce au fost condensate virtualmente în omniscienţa divină, sunt coborâte, prin suflul divin, în rândurile inferioare, compunând şi formând Universul manifestat[11].

O altă formă a simbolismului ţesutului, întâlnită şi în tradiţia hindusă, este imaginea păianjenului ţesându-şi pânza, imagine cu atât mai exactă, cu cât acesta şi-o alcătuieşte din propria sa substanţă[12]. În virtutea formei circulare a pânzei, care este de altfel schema plană a sferoidului cosmogonic, adică sfera deschisă la care am făcut deja aluzie,

---

[10] Acest lucru este afirmat în mod expres în *Veda* şi în *Coran*; ideea „Evangheliei veşnice" arată de asemenea că aceeaşi concepţie nu este cu totul străină creştinismului.

[11] *El-Futūhātul-Mekkiyah*. – S-ar putea face o apropiere de rolul pe care îl joacă, în egală măsură, literele în doctrina cosmogonică din *Sepher Ietsirah*.

[12] Comentariul lui Śankarāchārya la *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 1, sūtra 25.

urzeala este reprezentată aici prin firele ce radiază împrejurul centrului, iar firul de bătătură prin firele dispuse în circumferințe concentrice[13]. Pentru a reveni de la aceasta la figura obișnuită a țesăturii, nu trebuie decât să se considere centrul ca indefinit îndepărtat, astfel că razele devin paralele, conform direcției verticale, pe când circumferințele concentrice devin drepte perpendiculare pe aceste raze, adică orizontale.

Pe scurt, se poate spune că urzeala reprezintă principiile ce leagă între ele toate lumile sau toate stările, fiecare dintre firele sale legând punctele corespondente în aceste stări diverse, iar firul de bătătură semnifică ansamblul evenimentelor ce se produc în fiecare dintre lumi, așa încât fiecare fir de bătătură este, cum am spus-o deja, desfășurarea evenimentelor într-o lume determinată.

Dintr-un alt punct de vedere, se mai poate spune că manifestarea unei ființe într-o anumită stare a existenței este determinată, ca orice eveniment, de întâlnirea unui fir al urzelii cu un fir de bătătură. Fiecare fir al urzelii este deci o ființă considerată în natura sa esențială, care, ca proiecție directă a „Sinelui" principial, face legătura între toate stările sale, menținându-i unitatea proprie de-a lungul indefinitei lor multiplicități. În acest caz, firul de bătătură care întâlnește acest fir al urzelii într-un anumit punct, corespunde unei stări definite de existență, iar intersecția lor determină relațiile acestei ființe, legate de manifestarea sa în această stare, cu mediul cosmic în care se situează sub acest raport. Natura individuală a unei ființe umane, de pildă, este rezultanta întâlnirii acestor două fire; în alți termeni, se pot distinge totdeauna în cazul ei două tipuri de elemente, ce vor trebui raportate respectiv la sensul vertical și la cel orizontal:

[13] Păianjenul, stând în centrul pânzei lui, dă imaginea soarelui înconjurat de razele sale; el poate fi luat, așadar, ca o imagine a „Inimii Lumii"

primele exprimă ceea ce aparține propriu-zis ființei luate în considerare, în timp ce următoarele provin din condițiile de mediu.

Să adăugăm că firele din care este alcătuită „țesătura lumii" mai sunt desemnate, într-un simbolism echivalent, drept „părul lui Śiva"[14]; s-ar putea spune că aceste fire sunt într-un anumit fel „liniile de forță" ale Universului manifestat, direcțiile spațiului fiind reprezentările lor în ordinul corporal. Se observă cu ușurință de câte aplicații diverse sunt susceptibile toate aceste considerații; dar noi n-am vrut aici decât să arătăm semnificația esențială a acestui simbolism al țesutului, care este, se pare, foarte puțin cunoscut în Occident[15].

[14] Am făcut mai sus aluzie la acest aspect, în legătură cu direcțiile spațiului.

[15] Se găsesc, totuși, urme ale unui simbolism de același gen în antichitatea greco-latină, în special în mitul parcelor; dar acesta pare să nu se raporteze decât la firele de bătătură, iar caracterul său „fatal" poate fi explicat, într-adevăr, prin absența ideii de urzeală, adică prin faptul că ființa este considerată doar în starea sa individuală, fără nicio intervenție conștientă (pentru acest individ) a principiului său personal transcendent. Această interpretare este justificată, de altfel, prin modul în care Platon considerară axa verticală în mitul lui Er armeanul (*Republica*, cartea X): după el, într-adevăr, axa luminoasă a lumii este „fusul necesității"; aceasta este o axă de diamant, înconjurată de mai multe învelișuri concentrice, de dimensiuni și de culori diferite, care corespund diferitelor sfere planetare; Parca *Klotho* îl răsucește cu mâna dreaptă, deci de la dreapta spre stânga, care este de asemenea sensul de rotație cel mai obișnuit și mai normal al *svasticii*. – În privința acestei „axe de diamant", semnalăm că simbolul tibetan al lui *vajra*, care înseamnă în același timp „fulger" și „diamant", este și el în raport cu „Axa Lumii".

CAPITOLUL XV

REPREZENTAREA CONTINUITĂŢII DIFERITELOR MODALITĂŢI ALE UNEI STĂRI A FIINŢEI

Dacă luăm în considerare o stare a fiinţei, figurată printr-un plan orizontal în reprezentarea „microcosmică" pe care am descris-o, ne rămâne acum să arătăm într-un mod mai precis la ce corespund centrul acestui plan şi axa verticală ce trece prin acest centru. Dar, pentru a ajunge aici, va trebui să recurgem la o altă reprezentare geometrică, puţin diferită de cea precedentă, în care vom introduce nu doar paralelismul şi corespondenţa, cum am făcut până acum, ci şi continuitatea tuturor modalităţilor fiecărei stări a fiinţei între ele, de asemenea a tuturor stărilor, în alcătuirea fiinţei totale.

Pentru aceasta, firește, suntem nevoiți să supunem figura noastră unei schimbări, ce corespunde, în geometria analitică, trecerii de la un sistem de coordonate rectilinii la un sistem de coordonate polare. Într-adevăr, în loc de a reprezenta diferitele modalităţi ale unei stări prin linii paralele, cum am făcut mai înainte, putem să le reprezentăm prin circumferinţe concentrice trasate în acelaşi plan orizontal, având drept centru comun chiar centrul acestui plan,

adică, după cum am explicat mai sus, punctul său de întâlnire cu axa verticală.

În acest mod, se va vedea uşor că fiecare modalitate este finită, limitată, din moment ce este figurată printr-o circumferinţă, care este o curba închisă, sau cel puţin o linie ale cărei extremităţi ne sunt cunoscute şi ca şi date[1]. Dar, pe de altă parte, această circumferinţă conţine o multitudine indefinită de puncte[2], reprezentând indefinitatea modificărilor secundare pe care le comportă modalitatea considerată, oricare ar fi ea[3]. În plus, circumferinţele concentrice nu

---

[1] Această restricţie este necesară pentru ca acest lucru să nu fie în contradicţie, nici măcar în aparenţă, cu ceea ce va urma.

[2] E important de remarcat că nu spunem un număr indefinit, ci o multitudine indefinită, deoarece e posibil ca indefinitatea de care e vorba să depăşească orice număr, deşi însăşi seria numerelor e indefinită, dar în mod discontinuu, pe când cea a punctelor unei linii este indefinită în mod continuu. Termenul de „multitudine" este mai întins şi mai cuprinzător decât cel de „multiplicitate numerică", putând fi aplicat chiar în afara domeniului cantităţii, în care numărul nu este decât un mod special; acest lucru era înţeles bine de filozofii scolastici, care transpuneau această noţiune de „multitudine" în ordinul „transcendentalelor", adică a modurilor universale ale Fiinţei, multitudinea fiind faţă de multiplicitatea numerică în acelaşi raport analogic în care se află concepţia Unităţii metafizice faţă de cea a unităţii aritmetice sau cantitative. Trebuie să se înţeleagă bine că, atunci când vorbim de stările multiple ale fiinţei, e vorba de această multitudine „transcendentală", cantitatea nefiind decât o condiţie particulară aplicabilă doar unora din aceste stări.

[3] Lungimea unei circumferinţe fiind cu atât mai mare cu cât această circumferinţă este mai departe de centru, se pare la prima vedere că ea trebuie să conţină cu atât mai multe puncte; dar, pe de altă parte, dacă se remarcă faptul că fiecare punct al unei circumferinţe este extremitatea uneia din razele sale, şi că două circumferinţe concentrice au aceleaşi raze, trebuie să se concluzioneze de aici că nu există mai multe puncte în cea mai mare circumferinţă decât în cea mai mică. Soluţia acestei aparente dificultăţi se află în ceea ce am indicat în nota precedentă: nu există în realitate un număr de puncte pe o linie, căci aceste puncte nu pot fi propriu-zis „numărate", multitudinea lor fiind dincolo de număr. În plus, dacă există tot atâtea puncte (dacă e posibil să ne exprimăm astfel în aceste condiţii) într-o circumferinţă ce descreşte pe măsură ce se apropie de centrul său, şi cum această circumferinţă, la limită,

trebuie să lase între ele niciun interval, decât distanța infinitezimală dintre două puncte alăturate (vom reveni puțin mai departe asupra acestei chestiuni), astfel încât ansamblul lor cuprinde toate punctele planului, ceea ce presupune că există continuitate între toate aceste circumferințe. Dar, pentru a exista într-adevăr continuitate, trebuie ca sfârșitul fiecărei circumferințe să coincidă cu începutul circumferinței următoare (și nu cu acela al aceleiași circumferințe); și, pentru ca acest lucru să fie posibil fără ca două circumferințe succesive să se confunde, trebuie ca aceste circumferințe, sau mai degrabă curbele pe care le-am considerat ca atare, să fie în realitate curbe deschise.

De altfel, putem merge mai departe în acest sens: e imposibil din punct de vedere material să se traseze efectiv o linie care să fie cu adevărat o curbă închisă; pentru a dovedi acest lucru, e suficient să remarcăm că, în spațiul în care este situată modalitatea noastră corporală, totul este fără întrerupere în mișcare (datorită combinării condițiilor spațiale și temporale, mișcarea fiind într-un fel rezultanta acestei combinări), așa încât, dacă vrem să trasăm o circumferință începând dintr-un anumit punct al spațiului, ne vom găsi obligatoriu într-un alt punct atunci când vom termina trasarea și nu vom reveni niciodată în punctul de plecare. La fel, curba ce simbolizează parcursul unui ciclu evolutiv oarecare[4] nu va trebui să treacă niciodată de două ori prin același

se reduce la centrul însuși, acesta, deși nu este decât un singur punct, trebuie să conțină așadar toate punctele circumferinței, ceea ce revine la a spune că toate lucrurile sunt conținute în unitate.

[4] Prin „ciclu evolutiv" înțelegem, conform semnificației originare a expresiei, procesul de desfășurare a posibilităților cuprinse într-un mod oarecare de existență, fără ca acest proces să implice ceva ce poate avea cea mai mică legătură cu vrea teorie „evoluționistă" (cf. *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XVII, ediția a 3-a); am spus de altfel destul de des ce merită să gândim despre teorii de acest gen, așa că ar fi inutil să mai insistăm aici asupra lor.

punct, ceea ce înseamnă că nu trebuie să fie o curbă închisă (nicio curbă cuprinzând „puncte multiple"). Această reprezentare arată că nu pot exista două posibilități identice în Univers, ceea ce ar însemna de altfel o limitare a Posibilității totale, limitare imposibilă, deoarece ea n-ar putea fi concepută înainte de a concepe Posibilitatea. De aceea, orice limitare a Posibilității universale este, în sensul propriu și riguros al cuvântului, o imposibilitate; și prin aceasta, toate sistemele filozofice, ca sisteme, postulând în mod explicit sau implicit asemenea limitări, sunt condamnate la o egală neputință din punct de vedere metafizic[5].

Pentru a nu reveni la posibilități identice sau presupuse ca atare, vom remarca, pentru mai multă precizie, că două posibilități ce ar fi cu adevărat identice nu s-ar diferenția prin niciuna din condițiile lor de realizare. Dar, dacă toate condițiile sunt la fel, avem aceeași posibilitate și nu două posibilități distincte, deoarece ar exista în acest caz coincidență sub toate raporturile[6]. Acest raționament poate fi aplicat în mod riguros tuturor punctelor reprezentării noastre, fiecare din aceste puncte figurând o modificare particulară ce realizează o anumită posibilitate determinată[7].

Începutul și sfârșitul uneia dintre circumferințele pe care le-am luat în considerare nu sunt așadar în același punct,

---

[5] În plus, e ușor de văzut că acesta exclude toate teoriile mai mult sau mai puțin „reincarnaționiste" ce au apărut în Occidentul modern, de asemenea faimoasa „eternă reîntoarcere" a lui Nietzsche și alte concepții asemănătoare; de altfel, am dezvoltat pe larg aceste considerații în *L'Erreur spirite*, partea a 2-a, cap. VI.

[6] Acesta este un punct pe care Leibniz pare să-l fi văzut destul de bine când formula „principiul indiscernabilelor", deși nu l-a formulat poate tot atât de clar (cf. *Autoritate spirituală și putere temporală*, cap. VII).

[7] Înțelegem aici termenul „posibilitate" în accepțiunea sa cea mai restrânsă și mai specializată: nu e vorba chiar de o posibilitate particulară susceptibilă de o desfășurare indefinită, ci doar de unul din elementele oarecare ce comportă o astfel de desfășurare.

ci în două puncte consecutive ale aceleiași raze, și nu se poate spune, de fapt, nici măcar că acestea aparțin aceleiași circumferințe: unul aparține încă circumferinței precedente, al cărei sfârșit este, iar celălalt aparține deja circumferinței următoare, căreia îi este începutul. Termenii extremi ai unei serii indefinite pot fi priviți ca fiind situați în afara acestei serii, prin chiar faptul că stabilesc continuitatea sa cu alte serii: și acest lucru poate fi aplicat, în particular, nașterii și morții modalității corporale a individualității umane. Astfel, cele două modificări extreme ale fiecărei modalități nu coincid, însă există corespondență între ele în ansamblul stării ființei din care face parte această modalitate, această corespondență fiind indicată de situarea punctelor lor reprezentative pe aceeași rază ieșită din centrul planului.

Prin urmare, aceeași rază va conține modificările extreme ale tuturor modalităților stării considerate, modalități ce nu trebuie privite propriu-zis ca succesive (căci ele pot fi la fel de bine simultane), ci doar ca înlănțuindu-se în mod logic. Curbele ce figurează aceste modalități, în loc să fie circumferințe cum am presupus mai întâi, sunt spirele succesive ale unei spirale indefinite trasate în plan orizontal și desfășurându-se începând din centrul său. Această curbă merge amplificându-se într-un mod continuu de la o spiră la alta, raza variind așadar cu o cantitate infinitezimală, care este distanța dintre două puncte consecutive ale acestei raze. Această distanță poate fi presupusă cât de mică se dorește, conform însăși definiției cantităților infinitezimale, care sunt cantități susceptibile să descrească în mod indefinit; însă ea nu poate fi considerată niciodată nulă, căci două puncte consecutive nu se confundă; dacă ea ar putea deveni nulă, n-ar mai exista decât unul și același punct.

Capitolul XVI

RAPORTURILE PUNCTULUI CU ÎNTINDEREA

Merită să ne oprim puțin asupra chestiunii ridicate de ultima remarcă pe care am făcut-o, fără ca totuși să tratăm aici considerațiile referitoare la întindere cu toate dezvoltările pe care le-ar comporta acest subiect, ce intră propriu-zis în studiul condițiilor existenței corporale. Vrem să semnalăm mai cu seamă faptul că distanța dintre două puncte imediat alăturate, pe care am fost nevoiți s-o luăm în considerare în vederea introducerii continuității în reprezentarea geometrică a ființei, poate fi privită ca limita întinderii în sensul cantităților indefinit descrescătoare. Altfel spus, ea este cea mai mică întindere posibilă, după care nu mai există întindere, deci condiție spațială, ea neputând fi suprimată fără a ieși din domeniul de existență supus acestei condiții.

Așadar, atunci când întinderea se divide în mod indefinit[1] și se împinge această diviziune cât mai departe posibil,

[1] Spunem „în mod indefinit" și nu „la infinit", ceea ce ar fi o absurditate, divizibilitatea fiind necesarmente un atribut propriu unui domeniu limitat, deoarece condiția spațială, de care depinde, este la rândul ei esențialmente limitată; trebuie deci să existe o limită a divizibilității, precum a oricărei relativități sau determinații oarecare, și putem avea certitudinea că această limită există, chiar dacă ea nu ne este accesibilă în mod actual.

adică până la limitele posibilității spațiale prin care este condiționată divizibilitatea (indefinită, de altfel, atât în sensul descrescător, cât și în cel crescător), nu se poate ajunge la un punct ca rezultat ultim, ci la distanța elementară dintre două puncte. Rezultă de aici că, pentru a exista întindere sau condiție spațială, trebuie să existe deja două puncte, iar întinderea (cu o dimensiune) realizată prin prezența lor simultană, și care este tocmai distanța dintre ele, constituie un al treilea element ce exprimă relația existentă între aceste două puncte, unindu-le și separându-le în același timp.

De altfel, această distanță, atâta vreme cât este considerată ca o relație, nu este evident compusă din părți, căci părțile în care ar fi împărțită, dacă ar fi posibil, n-ar fi decât alte relații de distanță, de care ea este în mod logic independentă, așa cum, din punct de vedere numeric, unitatea este independentă de fracții[2].

Acest lucru este adevărat pentru o distanță oarecare, când nu este considerată decât în raport cu două puncte ce îi sunt extremități și, *a fortiori*, pentru o distanță infinitezimală ce nu este o cantitate definită, ci exprimă doar o relație spațială între două puncte imediat alăturate, așa cum sunt două puncte consecutive ale unei linii oarecare. Pe de altă parte, punctele înseși, considerate ca extremități ale unei distanțe, nu sunt părți ale continuum-ului spațial, deși relația de distanță presupune că ele sunt considerate ca fiind situate în spațiu; așadar, distanța este în realitate adevăratul element spațial.

---

[2] Fracțiile nu pot deci să fie, la drept vorbind, „părți ale unității", căci adevărata unitate este în mod evident lipsită de părți; această definiție eronată ce este dată adesea fracțiilor implică o confuzie între unitatea numerică, esențialmente indivizibilă, și „unitățile de măsură", ce nu sunt unități decât într-un mod cu totul relativ și convențional, și care, fiind de natura mărimilor continue, sunt necesarmente divizibile și compuse din părți.

În consecință, nu se poate spune, cu toată rigoarea, că linia ar fi formată din puncte, și acest lucru se înțelege ușor, deoarece, fiecare punct fiind fără întindere, simpla lor adiționare, chiar dacă ele sunt în multitudine indefinită, nu poate niciodată să formeze o întindere; linia este constituită în realitate din distanțele elementare dintre punctele sale consecutive.

În același mod, și pentru un motiv asemănător, dacă luăm în considerare într-un plan o indefinitate de drepte paralele, nu putem spune că planul este constituit din reuniunea tuturor acestor drepte, sau că acestea sunt adevăratele elemente constitutive ale planului. Adevăratele elemente sunt distanțele între aceste drepte, distanțe prin care ele sunt drepte distincte și inconfundabile; și, dacă dreptele formează planul într-un anumit sens, nu o fac prin ele însele, ci prin distanțele dintre ele, cum este și cazul punctelor în raport cu dreapta. În plus, la fel, întinderea cu trei dimensiuni nu este compusă dintr-o indefinitate de planuri paralele, ci de distanțele dintre toate aceste planuri.

Totuși, elementul primordial, cel ce există prin el însuși, este punctul, deoarece el este presupus de distanță și aceasta nu este decât o relație; întinderea însăși presupune așadar punctul. Se poate spune că acesta conține în sine o virtualitate de întindere, pe care n-o poate desfășura decât dedublându-se mai întâi, pentru a se pune într-un fel în fața lui însuși, apoi multiplicându-se (sau mai bine spus submultiplicându-se) în mod indefinit, așa încât întinderea manifestată provine în întregime din diferențierea sa, ori, pentru a vorbi mai exact, din el însuși atâta timp cât se diferențiază.

De altfel, această diferențiere nu are realitate decât din punctul de vedere al manifestării spațiale; ea este iluzorie din perspectiva punctului principial însuși, care nu încetează prin aceasta să fie în sine așa cum a fost, și a cărui unitate

esențială n-ar putea fi afectată câtuși de puțin de ea[3]. Punctul, considerat în sine, nu este supus deloc condiției spațiale, din moment ce, dimpotrivă, îi este principiu: el realizează spațiul, produce întinderea prin actul său, care, în condiția temporală (însă numai în aceasta), se traduce prin mișcare. Dar, pentru a realiza astfel spațiul, el trebuie ca, printr-una din modalitățile sale, să se situeze în acest spațiu, care de altfel nu este nimic fără el, și pe care-l va umple în întregime cu desfășurarea propriilor virtualități[4]. El poate să se identifice pentru a le realiza – succesiv în condiția temporală sau simultan în afara acestei condiții (ceea ce, s-o spunem în trecere, ne-ar scoate din spațiul obișnuit cu trei dimensiuni)[5] – cu toate punctele potențiale ale acestei întinderi, aceasta fiind considerată în acest caz doar ca simplă putere de a fi, care nu este altceva decât virtualitatea totală a punctului conceput sub aspectul său pasiv, sau ca potențialitate, locul sau conținătorul tuturor manifestărilor sale, conținător ce nu este nimic în mod actual, decât prin realizarea conținutului său posibil[6].

---

[3] Dacă manifestarea spațială dispare, toate punctele situate în spațiu se resorb în punctul principial unic, deoarece nu mai există între ele nicio distanță.

[4] Leibniz a făcut pe bună dreptate distincția între ceea ce numea „punctele metafizice", ce sunt pentru el adevăratele „unități ale substanței", și care sunt independente de spațiu, și „punctele matematice", ce nu sunt decât simple modalități ale precedentelor, determinări spațiale ale lor, constituind respectivele lor „puncte de vedere" pentru a reprezenta sau exprima Universul. De asemenea, pentru Leibniz, ceea ce e situat în spațiu constituie realitatea spațiului însuși; însă este evident că nu s-ar putea raporta la spațiu, cum o face el, tot ceea ce constituie, în orice ființă, expresia Universului total.

[5] Transmutarea din succesiune în simultaneitate, în integrarea stării umane, implică într-un anumit fel o „spațializare" a timpului, ce se poate traduce prin adăugarea unei a patra dimensiuni.

[6] E ușor de înțeles că raportul punctului principial cu întinderea virtuală, sau mai degrabă potențială, este analog celui dintre „esență" și „substanță", acești doi termeni fiind înțeleși în sensul lor universal, adică

Punctul primordial, fiind fără dimensiuni, este şi fără formă; el nu face parte aşadar din ordinul existenţelor individuale; el nu se individualizează într-un fel decât atunci când se situează în spaţiu, şi asta nu în el însuşi, ci printr-una din modalităţile sale, astfel încât, la drept vorbind, acestea sunt propriu-zis individualizate, iar nu punctul principial. De altfel, pentru a exista formă, trebuie să existe deja diferenţiere, deci multiplicitate realizată într-o anumită măsură, ceea ce nu e posibil decât atunci când punctul se opune lui însuşi, dacă se poate spune aşa, prin două sau mai multe dintre modalităţile sale de manifestare spaţială. Iar această opoziţie este ceea ce, în fond, constituie distanţa, a cărei realizare este prima efectuare a spaţiului, care nu este fără ea, cum am spus, decât o pură potenţă de receptivitate.

Să mai observăm că distanţa nu există mai întâi decât în mod virtual sau implicit în forma sferică de care am vorbit mai sus, şi care corespunde minimului de diferenţiere, fiind „izotropă" în raport cu punctul central, fără nimic care să distingă o direcţie particulară în raport cu toate celelalte. Raza, care este aici expresia distanţei (luată din centru spre periferie), nu este trasată în mod efectiv şi nu face parte integrantă din figura sferică. Realizarea efectivă a distanţei nu se află explicitată decât în linia dreaptă, şi în calitate de element iniţial şi fundamental al acesteia, ca rezultat al specificaţiei unei anumite direcţii determinate. În consecinţă, spaţiul nu poate fi privit ca „izotrop" şi, din acest punct de vedere, el trebuie raportat la doi poli simetrici (două puncte între care există distanţă), în loc să fie raportat la un centru unic.

Punctul ce realizează întreaga întindere, cum am arătat, se face centrul ei, cuprinzând-o conform tuturor dimensi-

---

desemnând cei doi poli ai manifestării, activ şi pasiv, pe care doctrina hindusă îi numeşte *Puruşa* şi *Prakriti* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. IV).

unilor sale, prin extensia indefinită a braţelor crucii spre cele şase direcţii sau spre cele şase puncte cardinale ale acestei întinderi. Prin această cruce este simbolizat „Omul Universal", dar nu şi omul individual (acesta, ca atare, neputând atinge nimic care să fie în afara propriei sale stări de fiinţă). „Omul Universal" este cu adevărat „măsura tuturor lucrurilor", pentru a folosi expresia lui Protagoras pe care am amintit-o deja în altă parte[7], dar, bineînţeles, fără a atribui sofistului grec cea mai mică înţelegere a acestei interpretări metafizice[8].

[7] *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XVI, ediţia a 3-a.

[8] Dacă intenţia noastră era să ne consacrăm aici unui studiu mai complet asupra condiţiei spaţiale şi limitărilor sale, am fi arătat în ce mod se poate deduce, din consideraţiile expuse în acest capitol, o demonstraţie a absurdităţii teoriilor atomiste. Vom spune doar, fără a insista mai mult, că tot ce este corporal e în mod necesar divizibil, prin chiar faptul că este întins, adică supus condiţiei spaţiale (cf. *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, pp. 239-240).

Capitolul XVII

ONTOLOGIA RUGULUI APRINS

Mai putem preciza semnificaţia dedublării punctului prin polarizare, aşa cum am expus-o, situându-ne în punct de vedere „ontologic"; şi, pentru a face acest lucru mai uşor de înţeles, putem lua în considerare aplicaţia mai întâi din punct de vedere logic şi chiar gramatical.

Într-adevăr, avem aici trei elemente, cele două puncte şi distanţa dintre ele, şi e uşor de înţeles că aceste trei elemente corespund foarte exact elementelor unei propoziţii: cele două puncte reprezintă cei doi termeni ai ei, iar distanţa, exprimând relaţia ce există între ele, joacă rolul „copulei", adică al elementului ce leagă cei doi termeni între ei. Dacă luăm în considerare propoziţia sub forma sa cea mai obişnuită şi în acelaşi timp cea mai generală, aceea a propoziţiei predicative, în care „copula" este verbul „a fi"[1], vedem că ea exprimă o identitate, cel puţin sub un anumit raport, între subiect şi numele predicativ; şi aceasta corespunde faptului că cele două puncte nu sunt în realitate decât dedublarea unuia şi aceluiaşi punct, ce se situează, ca să spunem aşa, în faţa lui însuşi aşa cum am explicat.

[1] Toate celelalte forme de propoziţii pe care le iau în considerare unii logicieni pot fi întotdeauna aduse la forma predicativă, pentru că raportul exprimat prin aceasta are un caracter mai fundamental decât celelalte.

Pe de altă parte, se poate de asemenea lua în considerare raportul dintre cei doi termeni ca fiind un raport de cunoaştere: în acest caz, fiinţa, situându-se, ca să spunem aşa, în faţa ei însăşi pentru a se cunoaşte, se dedublează în subiect şi obiect; dar, şi aici, acestea două nu sunt decât una în realitate.

Acest lucru poate fi extins la orice cunoaştere adevărată, ce implică esenţialmente o identificare a subiectului cu obiectul, ceea ce se poate exprima spunând că, sub raportul şi în măsura în care există cunoaştere, fiinţa cunoscătoare este fiinţa cunoscută; se vede în consecinţă că acest punct de vedere se leagă în mod direct de cel precedent, deoarece se poate spune că obiectul cunoscut este un nume predicativ (adică o modalitate) al subiectului cunoscător.

Dacă luăm în considerare acum Fiinţa universală, reprezentată prin punctul principial în unitatea sa indivizibilă, şi faţă de care toate fiinţele, ca manifestate în Existenţă, nu sunt în fond decât „participaţii", putem spune că ea se polarizează în subiect şi nume predicativ fără ca unitatea să-i fie afectată; şi propoziţia în care ea este deopotrivă subiect şi nume predicativ ia această formă: „Fiinţa este Fiinţa".

Acesta este chiar enunţul a ceea ce logicienii numesc „principiul identităţii"; însă, sub această formă, se vede că extensia sa reală depăşeşte domeniul logicii, şi că este, înainte de toate, un principiu ontologic, oricare ar fi aplicaţiile ce pot rezulta din el în diverse ordine.

Se mai poate spune că aceasta este expresia raportului între Fiinţa ca subiect (Cine este) şi Fiinţa ca nume predicativ (Ce este), şi că, pe de altă parte, Fiinţa-subiect fiind Cunoscătorul şi Fiinţa-nume predicativ (sau obiect) Cunoscutul, acest raport este Cunoaşterea însăşi; dar, în acelaşi timp, acesta este raportul identităţii. Cunoaşterea absolută este aşadar identitatea însăşi, iar orice cunoaştere adevărată,

fiind o participare la ea, implică de asemenea identitatea în măsura în care este efectivă. Să mai adăugăm că, raportul neavând realitate decât prin cei doi termeni pe care îi pune în legătură, şi aceştia reducându-se de fapt la unul, cele trei elemente (Cunoscătorul, Cunoscutul şi Cunoaşterea) nu sunt în realitate decât unul[2]; acest lucru se poate exprima spunând că „Fiinţa Se cunoaşte pe Sine însăşi prin Sine însăşi"[3].

Ceea ce e remarcabil şi arată clar valoarea tradiţională a formulei pe care am explicat-o astfel, e faptul că ea se găseşte textual în Biblia ebraică, în relatarea manifestării lui Dumnezeu în faţa lui Moise în Rugul aprins[4]: Moise întrebându-L care este Numele Său, El răspunde: *Eheieh asher Eheieh*[5], ceea ce se traduce îndeobşte prin „Eu sunt Cel

---

[2] Vezi ceea ce am spus despre ternarul *Satchitānanda* în *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XIV, ediţia a 3-a.

[3] În ezoterismul islamic, se găsesc de asemenea formule ca acestea: „*Allah* a creat lumea din El însuşi prin El însuşi în El însuşi", sau: „El a trimis mesajul Său din El însuşi Lui însuşi prin El însuşi". Aceste formule sunt de altfel echivalente, căci „mesajul divin" este „Cartea Lumii", arhetipul tuturor Cărţilor sacre, iar „literele transcendente" ce compun această Carte sunt toate creaturile, aşa cum am explicat mai sus. Prin urmare, rezultă de aici că „ştiinţa literelor" (*ilmul-hurūf*), înţeleasă în sensul său superior, este cunoaşterea tuturor lucrurilor în principiul însuşi, ca esenţe eterne; într-un sens pe care l-am putea numi de mijloc, aceasta este cosmogonia; în fine, în sensul inferior, aceasta este cunoaşterea virtuţilor numelor şi numerelor, atât cât exprimă ele natura fiecărei fiinţe, cunoaştere ce permite exercitarea prin mijlocirea lor, în virtutea acestei corespondenţe, a unei acţiuni de ordin „magic" asupra fiinţelor înseşi.

[4] În anumite şcoli ale ezoterismului islamic, „Rugul aprins", suport al manifestării divine, este luat ca simbol al aparenţei individuale ce subzistă atunci când fiinţa a ajuns la „Identitatea Supremă", caz ce corespunde celui al lui *jīvan-mukta* din tradiţia hindusă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIII, ediţia a 3-a): e vorba despre inima ce răspândeşte lumina *Shekinei*, prin prezenţa realizată în mod efectiv a „sinelui Suprem" în centrul individualităţii umane.

[5] *Exodul*, III, 14.

ce sunt" (sau „Cel ce este"), dar a cărei semnificație cea mai exactă este: „Ființa este Ființa"[6].

Există două moduri de a examina structura acestei formule, primul constând în desfacerea ei în trei stadii succesive și graduale, conform ordinii însăși a celor trei cuvinte din care este formată: *Eheieh*, „Ființa"; *Eheieh asher*, „Ființa este"; *Eheieh asher Eheieh*, „Ființa este Ființa". Într-adevăr, Ființa fiind dată, ceea ce se poate spune despre ea (și ar trebui adăugat: ceea ce nu se poate spune), e mai întâi că Ea este, iar apoi că Ea este Ființa; aceste afirmații necesare constituie esențialmente întreaga ontologie în sensul propriu al acestui cuvânt[7].

Al doilea mod de a examina aceeași formulă, constă în a pune mai întâi primul *Eheieh*, apoi al doilea ca reflex al primului într-o oglindă (imagine a contemplării Ființei de către Ea însăși); pe al treilea loc, „copula" *asher* se situează între acești doi termeni ca o legătură ce exprimă relația lor reciprocă.

Aceasta corespunde exact la ceea ce am expus înainte: punctul, mai întâi unic, se dedublează apoi printr-o polarizare care este de asemenea o reflexie, iar relația de distanță

---

[6] *Eheieh* trebuie considerat aici, într-adevăr, nu ca un verb, ci ca un substantiv, așa cum arată mai departe textul, în care Moise este sfătuit să spună poporului: „*Eheieh* m-a trimis la voi". Cât despre pronumele relativ *asher*, „care", atunci când joacă rolul de „copulă" cum e cazul aici, el are sensul verbului „a fi" căruia îi ține locul în propoziție.

[7] Cunoscutul „argument ontologic" al Sfântului Anselm și Descartes, care a dat naștere atâtor discuții, și care este, într-adevăr, foarte contestabil sub forma „dialectică" în care a fost prezentat, devine cu totul inutil, la fel ca orice alt raționament, dacă, în loc să se vorbească de „existența lui Dumnezeu" (ceea ce implică de altfel o neînțelegere a semnificației cuvântului „existență"), se ia în considerare pur și simplu această formulă: „Ființa este", care este evidența cea mai imediată, relevată de intuiția intelectuală și nu de raționea discursivă (vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, pp. 114-115).

(relație esențialmente reciprocă) se stabilește între cele două puncte prin chiar faptul situării lor unul în fața celuilalt[8].

[8] Trebuie să se remarce că, ebraicul *Eheieh* fiind Ființa pură, sensul acestuî nume divin se identifică perfect cu cel al lui Îśvara din doctrina hindusă, care conține la fel în El însuși ternarul *Satchitānanda*.

CAPITOLUL XVIII

TRECEREA DE LA COORDONATELE RECTILINII LA COORDONATELE POLARE; CONTINUITATEA PRIN ROTAŢIE

Trebuie să revenim acum la reprezentarea geometrică pe care am expus-o ultima dată, şi a cărei introducere, cum am remarcat, echivalează cu a înlocui prin coordonate polare coordonatele rectilinii şi rectangulare ale precedentei noastre reprezentări „microcosmice". Orice variaţie a razei spiralei pe care am luat-o în considerare corespunde unei variaţii echivalente pe axa ce traversează toate modalităţile, adică perpendiculară pe direcţia conform căreia s-a efectuat desfăşurarea fiecărei modalităţi. În ce priveşte variaţiile pe axa paralelă la această din urmă direcţie, ele sunt înlocuite prin diferitele poziţii pe care le ocupă raza învârtindu-se în jurul polului (centrul planului sau originea coordonatelor), adică prin variaţiile acestui unghi de rotaţie, măsurat începând de la o anumită poziţie luată ca origine. Această poziţie iniţială, care va fi normală la începutul spiralei (această curbă pornind din centru tangentă la poziţia razei care este perpendiculară pe aceea), va fi cea a razei care conţine, cum am

spus, modificările extreme (începutul şi sfârşitul) ale tuturor modalităţilor.

Însă, în aceste modalităţi, nu doar începutul şi sfârşitul sunt în corespondenţă, ci fiecare modificare intermediară sau element al unei modalităţi îşi are în egală măsură corespondenţa sa în toate celelalte, modificările corespondente fiind întotdeauna reprezentate prin puncte situate pe o aceeaşi rază ieşită din pol. Dacă s-ar lua această rază, oricare ar fi ea, ca normala la originea spiralei, am avea totdeauna aceeaşi spirală, dar figura în întregul ei s-ar roti sub un anumit unghi.

Pentru a reprezenta perfecta continuitate ce există între toate modalităţile, şi în corespondenţa tuturor elementelor lor, ar trebui să se presupună că figura ocupă simultan toate poziţiile posibile în jurul polului, toate aceste figuri similare interpenetrându-se, deoarece fiecare din ele, în ansamblul desfăşurării sale indefinite, cuprinde de asemenea toate punctele planului. Aceasta nu e, la drept vorbind, decât una şi aceeaşi figură într-o indefinitate de poziţii diferite, poziţii ce corespund indefinităţii valorilor pe care le poate lua unghiul de rotaţie, presupunând că acest unghi variază într-un mod continuu până ce această rază, pornită din poziţia iniţială pe care am definit-o, ajunge, după o revoluţie completă, să se suprapună peste această poziţie primă.

În această supoziţie, am avea imaginea exactă a unei mişcări vibratorii propagându-se în mod indefinit, în unde concentrice, în jurul punctului său de plecare, într-un plan orizontal asemănător suprafeţei libere a unui lichid[1]; şi acesta ar fi de asemenea simbolul geometric cel mai exact ce se poate da integralităţii unei stări a fiinţei. Dacă am vrea să

[1] E vorba de ceea ce se numeşte, în fizică, suprafaţă liberă „teoretică", deoarece, în fapt, suprafaţa liberă a unui lichid nu este indefinit întinsă şi nu realizează niciodată în mod perfect planul orizontal.

mergem mai departe în considerațiile de ordin pur matematic, ce nu ne interesează aici decât în măsura în care furnizează reprezentări simbolice, s-ar putea chiar demonstra că realizarea acestei integralități ar corespunde integrării ecuației diferențiale care exprimă relația ce există între variațiile concomitente ale razei și unghiului său de rotație, ambele elemente variind unul în funcție de celălalt, într-un mod continuu, adică în cantități infinitezimale. Constanta arbitrară ce figurează în integrală ar fi determinată prin poziția razei luate ca origine, și chiar această cantitate, care nu este fixată decât de o poziție determinată a figurii, ar trebui să varieze într-un mod continuu de la 0 la 2p pentru toate pozițiile sale, astfel încât, dacă acestea se consideră că pot fi simultane (ceea ce revine la a suprima condiția temporală, care dă activității manifestării calificarea particulară ce constituie mișcarea), trebuie lăsată constanta indeterminată între aceste două valori extreme.

Totuși, trebuie remarcat că aceste reprezentări geometrice, oricare ar fi ele, sunt întotdeauna mai mult sau mai puțin imperfecte, precum este de altfel, în mod necesar, orice reprezentare și orice expresie formală. Într-adevăr, suntem în mod firesc obligați să le situăm într-un spațiu particular, într-o întindere determinată, iar spațiul, chiar considerat în întreaga extensie de care este susceptibil, nu e nimic mai mult decât o condiție specială conținută într-una din treptele Existenței universale, condiție la care (unită sau combinată de altfel cu celelalte condiții ale aceluiași ordin) sunt supuse unele din domeniile multiple cuprinse în această treaptă a Existenței, fiecare dintre aceste domenii fiind, în „macrocosmos", analogul a ceea ce este în „microcosmos" modalitatea corespondentă a stării ființei situată în aceeași treaptă.

Reprezentarea este în mod necesar imperfectă, prin chiar faptul că e închisă în limite mai restrânse decât ceea ce

este reprezentat, şi de altfel, dacă n-ar fi aşa, ea ar fi inutilă[2]. Dar, pe de altă parte, ea este cu atât mai puţin imperfectă cu cât – deşi rămâne totdeauna cuprinsă în limitele conceptibilului actual, şi chiar în acelea, mult mai strâmte, ale imaginabilului (ce provine în întregime din sensibil) – devine totuşi mai puţin limitată, ceea ce, în definitiv, revine la a spune că ea face să intervină o putere mai înaltă a indefinitului[3]. Acest lucru se traduce în particular, în reprezentările spaţiale, prin adăugarea unei dimensiuni, aşa cum am arătat deja înainte; de altfel, această chestiune va mai fi lămurită în continuarea expunerii noastre.

[2] Aceasta pentru că superiorul nu poate simboliza în niciun fel inferiorul, ci este, dimpotrivă, întotdeauna simbolizat prin acesta; evident, simbolul trebuie să fie, pentru a-şi acoperi menirea de „suport", mai accesibil, aşadar mai puţin complex sau mai puţin vast decât ceea ce exprimă sau reprezintă.

[3] În cantităţile infinitezimale există ceva ce corespunde în mod exact, dar într-un sens invers, acestor puteri indefinit crescătoare, anume diferitele ordine descrescătoare ale acestor cantităţi infinitezimale. În ambele cazuri, o cantitate de un anumit ordin este indefinită, în sensul crescător sau în sensul descrescător, nu doar în raport cu cantităţile finite ordinare, ci şi în raport cu cele ce aparţin tuturor ordinelor de indefinitate precedente; aşadar, nu este eterogenitate radicală între cantităţile ordinare (considerate ca variabile) şi cantităţile indefinit crescătoare sau indefinit descrescătoare.

Capitolul XIX

REPREZENTAREA CONTINUITĂŢII DIFERITELOR STĂRI ALE FIINŢEI

În noua noastră reprezentare, nu am luat în considerare până acum decât un plan orizontal, adică o singură stare a fiinţei, urmând să figurăm şi continuitatea tuturor planurilor orizontale, ce reprezintă indefinita multiplicitate a tuturor stărilor.

Geometric, această continuitate se va obţine într-un mod analog: în loc să se presupună planul orizontal fix în întinderea cu trei dimensiuni, supoziţie care face mişcarea tot atât de imposibilă materialmente ca şi trasarea unei curbe drepte, nu avem decât să presupunem că el se deplasează în mod imperceptibil, paralel cu el însuşi, rămânând aşadar totdeauna perpendicular pe axa verticală şi intersectând succesiv această axă în toate punctele ei consecutive, trecerea de la un punct la altul corespunzând uneia dintre spirele pe care le-am luat în considerare. Mişcarea spiroidală va fi aici presupusă izocronă, în primul rând pentru a simplifica reprezentarea, atât cât este posibil, apoi pentru a traduce echivalenţa multiplelor modalităţi ale fiinţei în fiecare din stările sale, atunci când le considerăm din punct de vedere universal.

Putem chiar, pentru mai multă simplitate, să luăm în considerare din nou şi în mod provizoriu fiecare din spire cum am făcut-o deja în planul orizontal fix, deci ca o circumferinţă. Nici de această dată, circumferinţa nu se va închide, deoarece, când raza care o descrie va ajunge să se suprapună poziţiei sale iniţiale, ea nu se va mai afla în acelaşi plan orizontal (presupus fix ca paralel direcţiei unuia din planurile de coordonate şi marcând o anumită situare definită pe axa perpendiculară la această direcţie). Distanţa elementară ce va separa cele două extremităţi ale acestei circumferinţe, sau mai degrabă ale curbei presupuse ca atare, nu va mai fi măsurată în acest caz pe o rază pornită din pol, ci pe o paralelă la axa verticală[1]. Aceste puncte extreme nu aparţin aceluiaşi plan orizontal, ci fac parte din două planuri orizontale suprapuse; ele sunt situate de o parte şi de alta a planului orizontal luat în considerare pe parcursul deplasării sale intermediare între aceste două poziţii (deplasare ce corespunde desfăşurării stării reprezentate prin acest plan), deoarece el marchează continuitatea fiecărei stări a fiinţei cu cea care o precede şi cu cea care o urmează imediat în ierarhizarea fiinţei totale.

Dacă se iau în considerare razele ce conţin extremităţile modalităţilor tuturor stărilor, suprapunerea lor formează un plan vertical ale cărui drepte orizontale sunt ele, acest plan vertical fiind locul tuturor punctelor extreme despre care am vorbit şi care ar putea fi numite puncte-limită pentru diferitele stări, cum erau înainte, dintr-un alt punct de vedere, pentru diversele modalităţi ale fiecărei stări. Curba pe care am considerat-o provizoriu ca o circumferinţă este în realitate o spiră, de înălţime infinitezimală (distanţa dintre două planuri orizontale ce intersectează axa verticală

[1] În alţi termeni, curba rămâne deschisă în sensul vertical şi nu în cel orizontal ca înainte.

în două puncte consecutive), a unei elice trasate pe un cilindru de rotație a cărui axă nu este alta decât axa verticală din reprezentarea noastră. Corespondența între punctele spirelor succesive este marcată aici prin situarea lor pe generatoarea cilindrului, adică pe aceeași verticală; punctele corespondente, din multiplicitatea stărilor ființei, par să se confunde atunci când sunt considerate în totalitatea întinderii cu trei dimensiuni, în proiecția ortogonală pe un plan de bază al cilindrului, adică pe un plan orizontal determinat.

Pentru a completa reprezentarea noastră, ajunge acum să luăm în considerare simultan, pe de-o parte, această mișcare elicoidală, ce are loc pe un sistem cilindric vertical constituit dintr-o indefinitate de cilindri circulari concentrici (raza bazei nevariind de la unul la altul decât într-o măsură infinitezimală) și, pe de altă parte, mișcarea spiroidală pe care am considerat-o înainte în fiecare plan orizontal presupus fix. Ca urmare a combinării acestor două mișcări, baza plană a sistemului vertical nu va fi alta decât spirala orizontală, echivalând ansamblului unei indefinități de circumferințe concentrice neînchise. Dar, dincolo de asta, pentru a împinge mai departe analogia considerațiilor relative la întinderile cu două și respectiv trei dimensiuni, și pentru a simboliza mai bine perfecta continuitate a tuturor stărilor ființei, va trebui să considerăm spirala nu doar într-o singură poziție, ci în toate pozițiile pe care le poate ocupa în jurul centrului său.

Vom avea astfel o indefinitate de sisteme verticale la fel ca precedentul, având aceeași axă și întrepătrunzându-se toate când le privim ca fiind coexistente, căci fiecare din ele cuprinde în egală măsură totalitatea punctelor unei aceleiași întinderi cu trei dimensiuni, în care sunt situate toate. E vorba aici de același sistem considerat simultan în toate

poziţiile, într-o multitudine indefinită, pe care le poate ocupa efectuând o rotaţie completă în jurul axei verticale.

Vom vedea totuşi că, în realitate, analogia stabilită astfel nu este cu totul suficientă; dar, înainte de a merge mai departe, vom remarca faptul că tot ceea ce am spus ar putea fi aplicat atât reprezentării „macrocosmice", cât şi celei „microcosmice". În cazul primei reprezentări, spirele succesive ale spiralei indefinite trasate într-un plan orizontal, în loc să reprezinte diversele modalităţi ale unei stări a fiinţei, ar reprezenta domeniile multiple ale unei trepte a Existenţei universale, pe când corespondenta verticală ar fi cea a fiecărei trepte a Existenţei, în fiecare din posibilităţile determinate pe care le cuprinde, cu toate celelalte trepte. Pentru a nu mai reveni asupra acestui punct, să adăugăm că această concordanţă între cele două reprezentări, „macrocosmică" şi „microcosmică", va fi valabilă în egală măsură pentru tot ce va urma.

Capitolul XX

VORTEXUL SFERIC UNIVERSAL

Dacă revenim la sistemul vertical complex pe care l-am luat în considerare ultima dată, vedem că, în jurul punctului luat drept centru al întinderii cu trei dimensiuni pe care o ocupă acest sistem, această întindere nu este „izotropă" sau, în alți termeni – ca urmare a determinării unei direcții particulare și într-un fel „privilegiate", care este cea a axei sistemului – figura nu este omogenă în toate direcțiile pornind din acest punct. Dimpotrivă, în planul orizontal, când am luat în considerare simultan toate pozițiile spiralei în jurul centrului, acest plan era considerat într-un mod omogen și sub un aspect „izotrop" în raport cu acest centru.

Pentru ca să fie la fel în întinderea cu trei dimensiuni, trebuie remarcat că orice dreaptă ce trece prin centru ar putea fi luată ca axă a unui sistem precum cel despre care am vorbit, astfel încât orice direcție poate juca rolul verticalei. La fel, orice plan care trece prin centru fiind perpendicular pe una din aceste drepte, rezultă că, în mod corelativ, orice direcție a planurilor va putea juca rolul direcției orizontale și chiar pe cel al direcției paralele la oricare din cele trei planuri de coordonate.

Într-adevăr, orice plan care trece prin centru poate deveni unul din aceste trei planuri într-o indefinitate de sisteme de coordonate trirectangulare, căci fiecare conține o indefinitate de cupluri de drepte ortogonale ce se intersectează în centru (toate aceste drepte fiind razele ieșite din pol în figurarea spiralei), oricare din aceste cupluri putând forma două din cele trei axe ale unuia din aceste sisteme. La fel cum fiecare punct al întinderii este centru în potență, cum am spus mai sus, orice dreaptă a aceleiași întinderi este axă în potență și, chiar dacă centrul va fi determinat, fiecare dreaptă ce trece prin acest punct va fi, în potență, una din cele trei axe. Când se va alege axa centrală sau principală a unui sistem, vor mai rămâne încă de fixat celelalte două axe în planul perpendicular pe primul și trecând deopotrivă prin centru. Însă e necesar ca, precum centrul însuși, cele trei axe să fie de asemenea determinate pentru ca crucea să fie efectiv trasată, deci pentru ca întreaga întindere să fie realmente dimensionată conform celor trei dimensiuni ale sale.

Toate sistemele de felul reprezentării noastre verticale pot fi considerate coexistente, având respectiv ca axe centrale toate dreptele ce trec prin centru, căci ele sunt într-adevăr coexistente în stare potențială și, de altfel, acest lucru nu împiedică deloc să se aleagă apoi trei axe de coordonate determinate, la care se va raporta întreaga întindere. Și aici, toate sistemele despre care am vorbit nu sunt în realitate decât pozițiile diferite ale aceluiași sistem, când axa lui ia toate pozițiile posibile în jurul centrului, ele întrepătrunzându-se din aceeași cauză ca mai înainte, deci pentru că fiecare cuprinde toate punctele întinderii. Se poate spune că punctul principial despre care am vorbit, independent de orice determinație și reprezentând ființa în sine, e cel care efectuează sau realizează această întindere – în întregime potențială până atunci și concepută ca o pură

posibilitate de dezvoltare – ocupând volumul total, indefinit la puterea a treia, prin completa expansiune a virtualităților sale în toate direcțiile. De altfel, tocmai în plenitudinea expansiunii se obține omogenitatea perfectă, după cum, în mod invers, extrema distincție nu este realizabilă decât în universalitatea extremă[1]. În punctul central al ființei se stabilește, cum am spus mai sus, un echilibru perfect între termenii opuși ai tuturor contrastelor și antinomiilor cărora le dau loc punctele de vedere exterioare și particulare.

Întrucât, cu noua considerare a tuturor sistemelor coexistente, toate direcțiile întinderii joacă același rol, desfășurarea ce se efectuează pornind din centru poate fi privită ca sferică sau, și mai bine, sferoidală: volumul total este, așa cum am arătat deja, un sferoid ce se întinde indefinit în toate sensurile și a cărui suprafață nu se închide, cum nu se închid curbele pe care le-am descris înainte. De altfel, spirala plană, considerată simultan în toate pozițiile sale, nu este altceva decât o secțiune a acestei suprafețe printr-un plan ce trece prin centru.

Am spus că realizarea integralității unui plan s-ar traduce prin calculul unei integrale simple; aici, cum este vorba de un volum și nu de o suprafață, realizarea totalității întinderii s-ar traduce prin calculul unei integrale duble[2]. Cele două constante arbitrare care s-ar introduce în calcul ar putea fi determinate prin alegerea a două axe de coordo-

---

[1] Facem din nou aluzie aici la unirea celor două puncte de vedere ale „unității în pluralitate și pluralității în unitate", despre care a fost deja vorba înainte, în conformitate cu învățăturile ezoterismului islamic.

[2] Un punct ce trebuie reținut, deși nu vom putea insista aici asupra lui, e că o integrală nu se poate calcula luându-i elementele unul câte unul și în mod succesiv, deoarece, în acest fel, calculul nu s-ar sfârși niciodată; integrarea nu se poate efectua decât printr-o operație sintetică unică, procesul analitic al formării sumelor aritmetice neputând fi aplicabil la nesfârșit.

nate, a treia axă fiind stabilită prin chiar acest fapt, deoarece trebuie să fie perpendiculară pe planul celorlalte două şi să treacă prin centru. Trebuie să mai observăm că desfăşurarea acestui sferoid nu este, în definitiv, decât propagarea indefinită a unei mişcări vibratorii (sau ondulatorii, aceşti doi termeni fiind în fond sinonimi), nu doar într-un plan orizontal, ci în toată întinderea cu trei dimensiuni, în care punctul de debut al acestei mişcări poate fi în mod actual privit ca fiind centrul. Dacă se consideră această întindere ca un simbol geometric, adică spaţial, al Posibilităţii totale (simbol necesarmente imperfect, deoarece e limitat prin însăşi natura sa), reprezentarea la care am ajuns astfel va fi figurarea, în măsura în care e posibilă, a vortexului sferic universal conform căruia se desfăşoară realizarea tuturor lucrurilor, şi pe care tradiţia metafizică a Extremului-Orient îl numeşte *Dao* sau „Calea".

Capitolul XXI

DETERMINAREA ELEMENTELOR REPREZENTĂRII FIINŢEI

Prin ceea ce am expus deja până acum, am împins până la limitele sale extreme conceptibile, sau mai degrabă imaginabile (deoarece e vorba întotdeauna de o reprezentare de ordin sensibil), universalizarea simbolismului nostru geometric, introducând în el în mod gradat, în mai multe faze succesive – sau, pentru a vorbi mai exact, considerate în mod succesiv în cursul studiului nostru – o indeterminare din ce în ce mai mare, corespunzând la ceea ce am numit puteri din ce în ce mai mari ale indefinitului, dar fără a ieşi totuşi din întinderea cu trei dimensiuni.

După ce am ajuns în acest punct, va trebui să refacem într-un fel acest drum în sens invers, pentru a reda figurii determinarea tuturor elementelor sale, determinare în lipsa căreia, deşi există în întregime în stare virtuală, ea nu poate fi trasată în mod efectiv. Însă această determinare, care, în punctul nostru de plecare, era considerată, ca să spunem aşa, doar în mod ipotetic, ca o pură posibilitate, va deveni acum reală, deoarece vom putea indica semnificaţia precisă a fiecăruia din elementele constitutive ale simbolismului crucial prin care este caracterizată.

Mai întâi, vom lua în considerare nu universalitatea fiinţelor, ci o singură fiinţă în totalitatea sa; vom presupune că axa verticală a fost determinată, apoi că a fost determinat şi planul ce trece prin această axă şi conţine punctele extreme ale modalităţilor fiecărei stări. Vom reveni astfel la sistemul vertical ce are ca bază plană spirala orizontală considerată într-o singură poziţie, sistem pe care l-am descris deja mai înainte. Aici, direcţiile celor trei axe de coordonate sunt determinate, însă numai axa verticală este efectiv determinată ca poziţie. Una din cele două axe orizontale va fi situată în planul vertical de care am vorbit, iar cealaltă va fi firește perpendiculară pe ea; dar planul orizontal ce va conţine aceste două drepte rectangulare rămâne încă nedeterminat. Dacă determinăm acest plan, vom determina prin chiar acest fapt centrul întinderii, adică originea sistemului de coordonate la care este raportată această întindere, deoarece acest punct este intersecţia planului orizontal de coordonate cu axa verticală. Toate elementele figurii ar fi atunci determinate în mod efectiv, ceea ce ar permite trasarea crucii cu trei dimensiuni, ce măsoară întinderea în totalitatea sa.

E necesar să reamintim că a trebuit să luăm mai întâi în considerare, pentru a constitui sistemul reprezentativ al fiinţei totale, o spirală orizontală, iar apoi o elice cilindrică verticală. Dacă luăm în considerare în mod izolat o spiră oarecare a unei astfel de elice, vom putea s-o privim, neglijând diferenţa elementară de nivel între extremităţile sale, ca pe o circumferinţă trasată într-un plan orizontal. La fel, fiecare spiră a celeilalte curbe, spirala orizontală, va putea fi luată ca o circumferinţă, dacă se neglijează variaţia elementară a razei între extremităţile sale.

Prin urmare, orice circumferinţă trasată într-un plan orizontal şi având drept centru însuşi centrul acestui plan, adică intersecţia sa cu axa verticală, va putea fi considerată

în mod invers, și cu aceleași aproximații, ca o spiră aparținând atât unei elice verticale cât și unei spirale orizontale[1]. Rezultă de aici că, curba pe care o reprezentăm ca o circumferință, nu este în realitate, riguros vorbind, nici închisă nici plană.

O asemenea circumferință va reprezenta o modalitate oarecare a unei stări oarecare a ființei, considerată conform direcției axei verticale, care se va proiecta ea însăși în mod orizontal într-un punct, centru al circumferinței. Pe de altă parte, dacă aceasta ar fi considerată conform direcției uneia sau alteia din cele două axe orizontale, ea s-ar proiecta ca un segment, simetric în raport cu axa verticală, al unei drepte orizontale ce formează cu aceasta din urmă o cruce cu două dimensiuni, această dreaptă orizontală fiind, pe planul vertical de proiecție, urma planului în care este situată circumferința luată în considerare.

În ceea ce privește semnificația circumferinței și a punctului central, acesta fiind urma axei verticale pe un plan orizontal, vom remarca faptul că, după un simbolism cu totul general, centrul și circumferința reprezintă punctul de pornire și rezultatul unui mod oarecare de manifestare[2]. Ele corespund așadar la ceea ce sunt, în Universal, „esența" și respectiv „substanța" (*Puruṣa* și *Prakriti* în doctrina hindusă), sau Ființei în sine și posibilității sale, și figurează, pentru orice mod de manifestare, expresia mai mult sau mai puțin particularizată a acestor două principii considerate ca fiind complementare, activ și pasiv unul în raport cu celălalt.

---

[1] Această circumferință e același lucru cu aceea care limitează exterior figura cunoscută sub numele de *yin-yang* în simbolismul extrem-oriental, figură la care am făcut deja aluzie și de care va fi vorba în mod special puțin mai încolo.

[2] Am văzut că, în simbolismul numerelor, această figură corespunde denarului, considerat ca desfășurarea completă a unității.

Aceasta ajunge pentru a justifica cele spuse înainte despre relația ce există între diversele aspecte ale simbolismului crucii, deoarece putem deduce de aici că, în reprezentarea noastră geometrică, planul orizontal (care se presupune fix ca plan de coordonate și care, de altfel, poate lua orice poziție, nefiind determinat decât în direcție) va juca un rol pasiv în raport cu axa verticală, ceea ce revine la a spune că starea ființei corespondentă se va realiza în desfășurarea ei integrală sub influența activă a principiului ce este reprezentat prin axă[3]. Acest lucru va putea fi mai bine înțeles în continuare, dar e important să-l indicăm de pe-acum.

[3] Dacă luăm în considerare crucea cu două dimensiuni obținută prin proiecția pe un plan vertical, cruce formată desigur dintr-o linie verticală și una orizontală, vedem că, în aceste condiții, crucea simbolizează într-adevăr unirea celor două principii, activ și pasiv.

Capitolul XXII

SIMBOLISMUL EXTREM-ORIENTAL AL YIN-YANG; ECHIVALENŢA METAFIZICĂ A NAŞTERII ŞI MORŢII

Pentru a reveni la determinarea figurii noastre, nu trebuie, în definitiv, să luăm în considerare decât două lucruri: pe de-o parte, axa verticală, şi pe de altă parte, planul orizontal de coordonate. Ştim că un plan orizontal reprezintă o stare a fiinţei, în care fiecare modalitate corespunde unei spire plane pe care am identificat-o cu o circumferinţă. Pe de altă parte, extremităţile acestei spire nu sunt în realitate conţinute în planul curbei, ci în două planuri imediat învecinate, deoarece chiar această curbă, considerată în sistemul cilindric vertical, este

> o spiră, o funcţiune a elicei, dar al cărei pas este infinitezimal. De aceea, dat fiind că trăim, acţionăm şi gândim în prezent în planul contingenţelor, putem şi trebuie chiar să considerăm grafica evoluţiei individuale[1] ca o suprafaţă (plană).

[1] Fie pentru o modalitate particulară, fie chiar pentru individualitatea integrală dacă se consideră în mod izolat în fiinţă; când nu se ia în considerare decât o singură stare, reprezentarea trebuie să fie plană. Vom reaminti încă o dată, pentru a evita orice neînţelegere, că termenul

De fapt, ea posedă toate atributele şi calităţile ei, şi nu diferă de suprafaţă decât considerată din perspectiva Absolutului[2]. Astfel, în planul nostru (sau treaptă a existenţei), „circulus-ul vital" este un adevăr imediat, iar cercul este într-adevăr reprezentarea ciclului individual uman[3].

Yin-yang care, în simbolismul tradiţional al Extremului-Orient, figurează „cercul destinului individual", este într-adevăr un cerc, pentru motivele precedente.

Acesta este un cerc reprezentativ al unei evoluţii individuale sau specifice[4], şi el nu participă decât prin două dimensiuni la cilindrul ciclic universal. Neavând grosime, el e lipsit de opacitate, fiind reprezentat ca diafan şi transparent, astfel încât graficele evoluţiilor, anterioare şi posterioare momentului său[5], se văd şi se imprimă privind prin el[6].

„evoluţie" nu poate semnifica pentru noi nimic mai mult decât desfăşurarea unui anumit ansamblu de posibilităţi.

[2] Adică luând în considerare fiinţa în totalitatea sa.

[3] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 128.

[4] Specia, într-adevăr, nu este un principiu transcendent în raport cu indivizii ce o compun; ea ţine, la rândul ei, de ordinul existenţelor individuale şi nu îl depăşeşte; ea se situează deci la acelaşi nivel în Existenţa universală, şi se poate spune că participarea la specie se efectuează conform sensului orizontal; vom consacra poate într-o zi un studiu special acestei chestiuni a condiţiilor speciei.

[5] Aceste evoluţii sunt desfăşurarea altor stări, astfel repartizate în raport cu starea umană; reamintim că, metafizic vorbind, nu e vorba niciodată de „anterioritate" şi „posterioritate" decât în sensul unei înlănţuiri cauzale şi pur logice, care nu poate exclude simultaneitatea tuturor lucrurilor în „eternul prezent".

[6] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 129. – Figura este împărţită în două părţi, una întunecată şi cealaltă luminoasă, corespunzătoare respectiv acestor evoluţii anterioare şi posterioare, stările de care e vorba putând fi considerate simbolic, prin comparaţie cu starea umană, unele ca întunecate, celelalte ca luminoase; în acelaşi timp, partea întunecată aparţine *yin*-ului, iar cea lumi-

Dar, bineînțeles,

> nu trebuie niciodată pierdut din vedere că, dacă luat separat *yin-yang* poate fi considerat drept un cerc, el este, în succesiunea modificărilor individuale[7], un element al elicei: orice modificare individuală este esențialmente un vortex cu trei dimensiuni[8]; nu există decât o singură „stază" umană și nu se trece niciodată pe calea deja parcursă[9].

Cele două extremități ale spirei elicei cu pas infinitezimal sunt, cum am spus, două puncte imediat învecinate pe o generatoare a cilindrului, o paralelă la axa verticală (situată, de altfel, într-unul din planurile de coordonate). Aceste două puncte nu aparțin realmente individualității sau, într-un mod mai general, stării ființei reprezentată prin planul orizontal luat în considerare.

---

noasă *yang*-ului, în conformitate cu semnificația originară a acestor doi termeni. Pe de altă parte, *yang*-ul și *yin*-ul fiind de asemenea cele două principii masculin și feminin, se obține astfel – dintr-un alt punct de vedere, și așa cum am indicat mai sus – reprezentarea „Androginului" primordial, ale cărui jumătăți sunt diferențiate deja, fără a fi încă separate. În sfârșit, ca reprezentativă a revoluțiilor ciclice, ale căror faze sunt legate de predominanța alternativă a *yang*-ului și a *yin*-ului, aceeași figură mai este în raport cu simbolul *swasticii*, la fel cu acela al dublei spirale la care am făcut aluzie înainte; dar acest fapt ne-ar antrena în considerații străine subiectului nostru.

[7] Considerate ca fiind corespondente între ele (în succesiune logică) în diferitele stări de ființă, care trebuie considerate de altfel în simultaneitate, pentru ca diferitele spire ale elicei să poată fi comparate între ele.

[8] A fost vorba mai înainte de un element al vortexului sferic universal; există întotdeauna analogie și într-un fel „proporționalitate" (fără să fie totuși măsură comună) între întreg și fiecare din elementele sale, chiar infinitezimale.

[9] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 131-132 (nota). – Acest fapt exclude, cel puțin în mod formal, posibilitatea „reîncarnării". În această privință, se poate remarca de asemenea că, din punctul de vedere al reprezentării geometrice, o dreaptă nu poate intersecta un plan decât într-un singur punct; la fel stau lucrurile, în particular, cu axa verticală în raport cu oricare plan orizontal.

Intrarea în *yin-yang* şi ieşirea din el nu sunt la dispoziţia individului, căci acestea sunt două puncte ce aparţin, deşi *yin-yang*-ului, spirei înscrise pe suprafaţa laterală (verticală) a cilindrului, fiind supuse atracţiei „Voinţei Cerului". Şi în realitate, într-adevăr, omul nu este liber nici faţă de naşterea şi nici faţă de moartea sa. Faţă de naştere, el nu este liber nici s-o accepte, nici s-o refuze şi nici să-i determine momentul. Faţă de moarte, el nu este liber să i se sustragă; şi el nu trebuie să fie, în orice justiţie analogică, liber faţă de momentul morţii sale... În orice caz, el nu este liber faţă de niciuna din condiţiile acestor două acte: naşterea îl aruncă inevitabil în circuitul unei existenţe pe care n-a cerut-o şi n-a ales-o el; moartea îl retrage din acest circuit şi îl aruncă inevitabil în altul, prescris şi prevăzut de „Voinţa Cerului", fără ca el să poată schimba ceva[10]. Astfel, omul pământesc este sclav atât în privinţa naşterii cât şi a morţii sale, adică în raport cu două acte principale ale vieţii lui individuale, singurele care rezumă în fond evoluţia sa specială în raport cu Infinitul[11].

Trebuie înţeles bine că „fenomenele morţii şi naşterii, considerate în ele însele şi în afara ciclurilor, sunt perfect egale"[12]; se poate chiar spune că nu este în realitate decât unul şi acelaşi fenomen considerat sub două feţe opuse, din punctul de vedere al unuia şi al altuia din cele două cicluri consecutive între care intervine.

---

[10] E aşa pentru că individul ca atare nu este decât o fiinţă contingentă, neavând în el însuşi raţiunea sa suficientă; de aceea, parcursul existenţei sale, dacă se ia în considerare fără a se ţine seama de variaţia conformă sensului vertical, apare ca un „ciclu al necesităţii".

[11] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 132-133. – „Dar, între naşterea şi moartea sa, individul este liber, în înfăptuirea şi în sensul tuturor actelor sale pământeşti; în «cercul vital» al speciei şi al individului, atracţia «Voinţei Cerului» nu se face simţită".

[12] *Ibid.*, pp. 138-139 (nota).

Acest lucru se observă imediat în reprezentarea noastră geometrică, căci sfârşitul unui ciclu oarecare coincide necesarmente cu începutul altuia. Noi nu folosim cuvintele „naştere" şi „moarte", luându-le în accepţiunea lor cu totul generală, decât pentru a desemna trecerile dintre cicluri, oricare ar fi de altfel extensia acestora, atât când este vorba de lumi cât şi de indivizi. Aceste două fenomene

> se însoţesc şi se completează reciproc: naşterea umană este consecinţa imediată a unei morţi (într-o altă stare); moartea umană este cauza imediată a unei naşteri (de asemenea într-o altă stare). Niciuna din aceste circumstanţe nu se produce niciodată fără cealaltă. Şi, timpul neexistând aici, putem afirma că, între valoarea intrinsecă a fenomenului naşterii şi cea a fenomenului morţii, există o identitate metafizică. Cât priveşte valoarea lor relativă, din cauza instantaneităţii consecinţelor, moartea la extremitatea unui ciclu oarecare este superioară naşterii în acelaşi ciclu, indiferent de puterea de atracţie a „Voinţei Cerului" asupra acestui ciclu, adică, matematic vorbind, indiferent de pasul elicei evolutive[13].

[13] *Ibid.*, p. 137. – Despre această problemă a echivalenţei metafizice a naşterii şi morţii, vezi şi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. VIII şi XVII, ediţia a 3-a.

CAPITOLUL XXIII

SEMNIFICAŢIA AXEI VERTICALE; INFLUENŢA VOINŢEI CERULUI

Din ceea ce precede, rezultă că pasul elicei (element prin care extremităţile unui ciclu individual, oricare ar fi el, scapă domeniului propriu individual) este măsura „forţei atractive a Divinităţii"[1]. Influenţa „Voinţei Cerului" în dezvoltarea fiinţei se măsoară aşadar paralel cu axa verticală. Aceasta implică evident considerarea simultană a unei pluralităţi de stări, constituind tot atâtea cicluri integrale de existenţă (spirale orizontale), această influenţă transcendentă nefăcându-se simţită în interiorul unei aceleaşi stări luate izolat.

Axa verticală reprezintă, în acest caz, locul metafizic al manifestării „Voinţei Cerului", şi ea traversează fiecare plan orizontal prin centrul său, adică prin punctul unde se realizează echilibrul în care rezidă tocmai această manifestare sau, în alţi termeni, armonizarea completă a tuturor elementelor constitutive ale stării corespondente a fiinţei. Acest lucru trebuie înţeles, cum am văzut mai sus, prin „Invariabilul Mijloc" (*Zhong yong*), în care se reflectă, în fiecare stare a

[1] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 95.

ființei (prin echilibrul ce este ca o imagine a Unității principiale în manifestat), „Activitatea cerului", care, în ea însăși, e neacționantă și nemanifestată, deși trebuie concepută ca fiind capabilă de acțiune și manifestare – fără ca de altfel acest lucru s-o poată afecta sau modifica în vreun fel – și chiar fiind capabilă, cu adevărat, de orice acțiune și de orice manifestare, tocmai pentru că este dincolo de toate acțiunile și manifestările particulare.

Prin urmare, putem spune că, în reprezentarea unei ființe, axa verticală este simbolul „Căii personale"[2], care conduce la Perfecțiune și este o specificare a „Căii universale", reprezentată înainte printr-o figură sferoidală indefinită și neînchisă. Cu același simbolism geometric, această specificare se obține, după tot ce am spus, prin determinarea unei direcții particulare în întindere, direcție care este cea a acestei axe verticale[3].

Am vorbit aici de Perfecțiune, și e necesară, în această privință, o scurtă explicație: când acest termen este astfel folosit, el trebuie înțeles în sensul său absolut și total. Numai că, pentru a o putea gândi, în condiția noastră actuală (ca ființe aparținând stării individuale umane), această concepție inteligibilă trebuie redată în mod distinctiv; iar această conceptibilitate este „perfecțiunea activă" (*Qian*), posibilitate a voinței în Perfecțiune și, firește, în atotputernicie, care e identică cu ceea ce este desemnat ca „Activitate a Cerului". Dar, pentru a putea vorbi despre ea, trebuie în plus să facem sesizabilă această concepție (deoarece limbajul, ca orice expresie exterioară, este necesarmente de ordin sensibil).

---

[2] Reamintim că „personalitatea" este pentru noi principiul transcendent și permanent al ființei, în vreme ce „individualitatea" nu este decât o manifestare tranzitorie și contingentă a primei.

[3] Cu aceasta încheiem de precizat ceea ce am indicat deja cu privire la raporturile dintre „Cale" (*Dao*) și „Rectitudine" (*De*).

Avem în acest caz „perfecțiunea pasivă" (*Kun*), posibilitate a acțiunii ca pricină și scop. *Qian* este voința capabilă de a se manifesta, iar *Kun* este obiectul acestei manifestări. Însă, din moment ce se spune „perfecțiune activă" sau „perfecțiune pasivă", nu mai e vorba de Perfecțiune în sens absolut, deoarece există deja aici o distincție și o determinație, deci o limitare.

Se mai poate spune că, dacă se dorește, *Qian* este facultatea acționantă (ar fi mai exact „influentă"), ce corespunde „Cerului" (*Tian*), în timp ce *Kun* este facultatea plastică, ce corespunde „Pământului" (*Di*). Găsim aici, în Perfecțiune, analogul, încă mai universal, a ceea ce am desemnat, în Ființă, drept „esența" și „substanța"[4].

În orice caz, oricare ar fi principiul prin care se determină, trebuie știut că *Qian* și *Kun* nu există în mod metafizic decât din punctul nostru de vedere de ființe manifestate, la fel cum Ființa în sine nu se polarizează și determină în „esență" și „substanță", ci doar în raport cu noi și în măsura în care o considerăm pornind de la manifestarea universală, căreia îi este principiu și de care aparținem.

Dacă revenim la reprezentarea noastră geometrică, vedem că axa verticală este determinată ca expresie a „Voinței Cerului" în desfășurarea ființei, ceea ce determină în același timp direcția planurilor orizontale – ce reprezintă diferitele stări – și corespondența orizontală și verticală a acestora, stabilindu-le ierarhizarea.

Ca urmare a acestei corespondențe, punctele-limită ale acestor stări sunt determinate ca extremități ale moda-

[4] Vezi și *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. IV. – În *kua*-urile lui Fu Xi, *Qian* este reprezentată prin trei linii întregi, iar *Kun* prin trei linii întrerupte; or, s-a văzut că linia întreagă este simbolul *yang*-ului sau principiul activ, în timp ce linia întreruptă este simbolul *yin*-ului sau principiul pasiv.

lităților particulare; planul vertical ce le conține este unul din planurile de coordonate, la fel ca acela ce-i este perpendicular conform axei; aceste două planuri verticale trasează în fiecare plan orizontal o cruce cu două dimensiuni, al cărei centru este în „Invariabilul Mijloc".

Nu mai rămâne așadar decât un singur element nedeterminat: poziția planului orizontal particular care va fi al treilea plan de coordonate. Acestui plan îi corespunde, în ființa totală, o anumită stare, iar determinarea lui va permite trasarea crucii simbolice cu trei dimensiuni, adică realizarea totalizării ființei.

Un punct pe care e important să-l mai notăm, înainte de a merge mai departe, este următorul: distanța verticală ce separă extremitățile unui ciclu evolutiv oarecare este constantă, ceea ce, se pare, ar fi echivalent cu a spune că, oricare ar fi ciclul luat în considerare, „forța atractivă a Divinității" acționează întotdeauna cu aceeași intensitate. Și este efectiv așa în privința Infinitului: e ceea ce exprimă legea armoniei universale, care impune proporționalitatea matematică într-un fel a tuturor variațiilor.

E adevărat, totuși, că ar putea să nu fie la fel, în aparență, dacă ne-am situa într-un punct de vedere specializat și am avea în vedere doar parcursul unui anumit ciclu determinat, pe care am vrea să-l comparăm cu celelalte sub raportul de care e vorba; ar trebui în acest caz să se poată evalua – în cazul precis în care s-ar fi plasat (admițând că există efectiv loc să fie plasat, ceea ce, în orice caz, e în afara punctului de vedere al metafizicii pure) – valoarea pasului elicei. Însă

> noi nu cunoaștem valoarea esențială a acestui element geometric, deoarece nu avem actualmente cunoștință de stările ciclice prin care am trecut și nu putem în consecință

măsura înălţimea metafizică ce ne separă acum de cea din care vom ieşi[5].

Nu avem, aşadar, niciun mijloc direct de a aprecia măsura acţiunii „Voinţei Cerului":

> n-am cunoaşte-o decât prin analogie (în virtutea legii armoniei), dacă, în starea noastră actuală, având cunoştinţă de starea precedentă, am putea cunoaşte cantitatea metafizică dobândită[6] şi, prin urmare, să măsurăm forţa ascensională.
> Asta nu înseamnă că acest lucru ar fi imposibil, căci e uşor comprehensibil; el nu intră însă în capacităţile prezentei umanităţi[7].

Cum noi stabilim, de câte ori se iveşte ocazia, concordanţa ce există între toate tradiţiile, să mai remarcăm în trecere, doar cu titlu de indicaţie, că s-ar putea da, după ceea ce am expus despre semnificaţia axei verticale, o interpretare metafizică binecunoscutei formulări din

---

[5] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 137-138 (nota).

[6] Se-nţelege că termenul „cantitate", ce justifică aici folosirea simbolismului matematic, nu trebuie luat decât într-un sens pur analogic; de altfel, lucrurile stau la fel în cazul cuvântului „forţă" şi al tuturor celor ce evocă imagini împrumutate din lumea sensibilă.

[7] *Ibid.*, p. 96. – În acest din urmă citat, am introdus câteva modificări, însă fără a-i altera sensul, pentru a aplica fiecărei fiinţe ceea ce s-a spus despre Univers în ansamblul său. „Omul nu are nicio putere asupra propriei sale vieţi, pentru că legea ce regizează viaţa şi moartea, mutaţiile sale în ceea ce-l priveşte, îi scapă; ce poate să ştie el în acest caz despre legea ce regizează marile mutaţii cosmice, evoluţia universală?" (*Huang zi*, cap. XXV). În tradiţia hindusă, *Purānele* spun că nu există măsură a *Kalpelor* anterioare şi posterioare, adică a ciclurilor ce se raportează la celelalte trepte ale Existenţei universale.

Evanghelie conform căreia Cuvântul (sau „Voința Cerului" în acțiune) este (în raport cu noi) „Calea, Adevărul și Viața"[8].

Dacă reluăm pe moment reprezentarea noastră „microcosmică" de la început și luăm în considerare cele trei axe de coordonate ale sale, „Calea" (specificată față de ființa considerată) va fi reprezentată, ca aici, prin axa verticală; din cele două axe orizontale, una va reprezenta în acest caz „Adevărul", iar cealaltă „Viața".

În timp ce „Calea" se raportează la „Omul Universal", cu care se identifică „Sinele", „Adevărul" se raportează aici la omul intelectual, iar „Viața" la omul corporal (deși acesta din urmă ar fi de asemenea susceptibil de o anumită transpoziție)[9]. Din ultimii doi, ce aparțin deopotrivă domeniului unei aceleași stări particulare, adică aceleiași trepte a existenței universale, primul trebuie asimilat aici individualității integrale, căruia al doilea nu îi este decât o modalitate.

Așadar, „Viața" va fi reprezentată prin axa paralelă la direcția conform căreia se desfășoară fiecare modalitate, iar „Adevărul" prin axa ce reunește toate modalitățile ce traversează perpendicular aceeași direcție (axă care, deși orizontală și ea, va putea fi privită ca relativ verticală în raport cu cealaltă, conform a ceea ce am arătat înainte). Aceasta presupune de altfel că traseul crucii cu trei dimensiuni este raportat la individualitatea umană terestră,

---

[8] Pentru a preveni orice posibilă eroare, date fiind obișnuitele confuzii ale Occidentului modern, ținem să specificăm că aici e vorba exclusiv de o interpretare metafizică și nicidecum de una religioasă; între cele două puncte de vedere există aceeași diferență ca între *haqîqah* (metafizic și ezoteric) și *shariyah* (social și exoteric) în Islam.

[9] Aceste trei aspecte ale omului (din care doar ultimele două sunt propriu-zis „umane") sunt desemnate în tradiția ebraică prin termenii *Adam*, *Aish* și *Enosh*.

căci doar în raport cu aceasta am luat aici în considerare „Viața" şi chiar „Adevărul". Acest traseu figurează acțiunea Cuvântului în realizarea ființei totale şi identificarea sa cu „Omul Universal".

Capitolul XXIV

RAZA CEREASCĂ ŞI PLANUL EI DE REFLEXIE

Dacă luăm în considerare suprapunerea planurilor orizontale reprezentative ale tuturor stărilor fiinţei, mai putem spune că, în raport cu acestea, privite separat sau în ansamblul lor, axa verticală, care le uneşte pe toate între ele şi cu centrul fiinţei totale, simbolizează ceea ce diferite tradiţii numesc „Raza Cerească" sau „Raza Divină". Acesta este principiul pe care doctrina hindusă îl desemnează sub numele de *Buddhi* şi *Mahat*[1],

> care constituie elementul superior neîncarnat al omului şi care îi serveşte de călăuză de-a lungul fazelor evoluţiei universale.[2]

Ciclul universal, reprezentat prin ansamblul figurii noastre,

şi din care umanitatea (în sens individual şi „specific") nu constituie decât o fază, are o mişcare proprie[3], independentă

[1] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. VII şi, pentru simbolismul „razei solare" (*sushuma*), cap. XXI, ediţia a 3-a.

[2] Simon şi Theophan, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 10.

[3] Cuvântul „mişcare" nu este aici decât o expresie pur analogică, deoarece ciclul universal, în totalitatea sa, este evident independent de condiţiile temporale şi spaţiale, ca şi de orice alte condiţii particulare.

> de umanitatea noastră, de toate umanitățile, de toate planurile (reprezentând toate treptele Existenței), cărora le alcătuiește suma indefinită (care este „Omul Universal")[4]. Această mișcare proprie, ce ține de afinitatea esențială a „Razei Cerești" cu originea sa, îl îndreaptă neîncetat spre Scopul său (Perfecțiunea), identic cu Începutul, cu o forță directoare ascensională și în mod divin binefăcătoare (adică armonică)[5],

ce nu este alta decât acea „forță atractivă a Divinității" despre care a fost vorba în capitolul precedent.

Trebuie să insistăm pe faptul că „mișcarea" ciclului universal este în mod necesar independentă de vreo voință individuală oarecare, particulară sau colectivă, care nu poate acționa decât în interiorul domeniului său special, fără să poată ieși niciodată din condițiile determinate de existență la care e supus acest domeniu.

> Omul, ca om (individual), nu poate dispune decât de destinul său uman, căruia este liber să-i oprească, într-adevăr, evoluția individuală. Însă această ființă contingentă, înzestrată cu virtuți și posibilități contingente, n-ar putea să se miște, să se oprească sau să se influențeze pe sine în afara planului contingent special în care, pentru un scurt timp, este plasată și își exercită facultățile. E absurd să se presupune că ea poate să modifice, să oprească *a fortiori* mersul etern al ciclului universal[6].

De altfel, extensiunea indefinită a posibilităților individului, considerată în integralitatea sa, nu schimbă cu nimic

---

[4] Această „sumă indefinită" este propriu-zis o integrală.

[5] *Ibid.*, p. 50.

[6] *Ibid.*, p. 50.

acest lucru, deoarece, firește, ea n-ar putea să-l sustragă întregului ansamblu de condiții limitative ce caracterizează starea ființei căreia îi aparține ca individ[7].

„Raza Cerească" traversează toate stările ființei, marcând, așa cum am spus deja, punctul central al fiecăreia dintre ele prin urma sa în planul orizontal corespondent, locul tuturor acestor puncte centrale fiind „Invariabilul Mijloc". Însă această acțiune a „Razei Cerești" nu este efectivă decât dacă produce, prin reflexia sa în unul din aceste planuri, o vibrație care, propagându-se și amplificându-se în totalitatea ființei, îi iluminează haosul, cosmic sau uman. Spunem cosmic sau uman, căci aceasta se poate aplica atât „macrocosmosului" cât și „microcosmosului". În orice caz, ansamblul posibilităților ființei nu constituie propriu-zis decât un haos „inform și vid"[8], în care totul este obscuritate până în momentul când se produce această iluminare ce îi determină organizarea armonică în trecerea de la potență la act[9].

Această iluminare corespunde în mod strict conversiunii celor trei *guna* una în cealaltă, pe care am descris-o mai sus după un text din *Veda*. Dacă luăm în considerare cele două faze ale acestei conversiuni, rezultatul primei, efectuată începând de la stările inferioare ale ființei, se operează în chiar planul reflexiei, în vreme ce a doua imprimă vibrației reflectate o direcție ascensională, ce se transmite prin toată ierarhia stărilor superioare ale ființei. Planul de

---

[7] Aceasta e adevărat mai ales în cazul „nemuririi" înțeleasă în sens occidental, concepută deci ca o prelungire a stării individuale umane în „perpetuitatea" sau indefinitatea temporală (vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XVIII, ediția a 3-a).

[8] Aceasta este traducerea literală a ebraicului *thohu va-bohu*, pe care Fabre d' Olivet (*La Langue hébraique restituée*) îl explică prin „puterea contingentă de a fi într-o posibilitate a ființei".

[9] Cf. *Geneza*, I, 2-3.

reflexie – al cărui centru, punct de incidenţă cu „Raza Cerească", este punctul de pornire al acestei vibraţii indefinite – va fi, în acest caz, planul central în ansamblul stărilor fiinţei, adică planul orizontal de coordonate din reprezentarea noastră geometrică, iar centrul său va fi în mod efectiv centrul fiinţei totale.

Acest plan central, în care sunt trasate braţele orizontale ale crucii cu trei dimensiuni, joacă, în raport cu „Raza Cerească" ce este braţul ei vertical, un rol analog celui al „perfecţiunii pasive" în raport cu „perfecţiunea activă", sau celui al „substanţei" în raport cu „esenţa", al lui *Prakriti* în raport cu *Puruşa*. E vorba întotdeauna, în mod simbolic, de „Pământ" în raport cu „Cerul", la fel de ceea ce toate tradiţiile cosmogonice reprezintă drept „suprafaţa apelor"[10]. Se mai poate spune că acesta este planul de separaţie între „Apele inferioare" şi „Apele superioare"[11], adică între două haosuri, formal şi informal, individual şi extra-individual, ale tuturor stărilor, atât nemanifestate cât şi manifestate, al căror ansamblu constituie Posibilitatea totală a „Omului Universal".

Prin intervenţia „Spiritului Universal" (*Atmā*), care proiectează „Raza Cerească" ce se reflectă pe oglinda „Apelor", în sânul acestora este închisă o scânteie divină, germen spiritual increat, care, în Universul potenţial (*Brahmānda* sau „Oul Lumii"), este acea determinaţie a „Non-Supremului" *Brahma* (*Apara-Brahma*) pe care tradiţia hindusă o numeşte *Hiranyagarbha* (adică „Embrionul de Aur")[12].

În fiecare fiinţă considerată în particular, această scânteie a Luminii inteligibile constituie, dacă se poate spune aşa, o unitate fragmentară (expresie de altfel inexactă dacă o luăm *ad litteram*, unitatea fiind în realitate indivizibilă şi

[10] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. V.

[11] Cf. *Geneza*, I, 6-7.

[12] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XIII, ediţia a 3-a.

fără părţi), care, dezvoltându-se pentru a se identifica în act cu Unitatea totală – cu care este prin urmare identică în potenţă (căci conţine în ea însăşi esenţa indivizibilă a luminii, aşa cum natura focului este conţinută în întregime în orice scânteie)[13] – va iradia în toate sensurile începând din centru şi va realiza în expansiunea sa perfecta desfăşurare a tuturor posibilităţilor fiinţei.

Acest principiu de esenţă divină involuat în fiinţe (doar în aparenţă, deoarece el nu poate fi realmente afectat de contingenţe, această stare de „înfăşurare" neexistând decât din punctul de vedere al manifestării), este echivalent, în simbolismul vedic, cu *Agni*[14], ce se manifestă în centrul *svasticii*, care este, cum am văzut, crucea trasată în planul orizontal, şi care, prin rotaţia sa în jurul centrului, generează ciclul evolutiv ce formează fiecare din elementele ciclului universal. Centrul, singurul punct ce rămâne imobil în această mişcare de rotaţie, este – chiar datorită imobilităţii sale (imagine a imutabilităţii principiale) – motorul „roţii existenţei". El conţine „Legea" (în sensul termenului sanscrit *Dharma*)[15] – adică expresia sau manifestarea „Voinţei Cerului" – pentru ciclul corespondent planului orizontal în care se efectuează această rotaţie şi, conform a ceea ce am spus, influenţa sa se măsoară, sau cel puţin s-ar măsura dacă

---

[13] Vezi *ibid.*, cap. V.

[14] *Agni* este figurat ca un principiu ignic (la fel, de altminteri, ca Raza luminoasă ce îi dă naştere), focul fiind privit ca elementul activ în raport cu apa, element pasiv. – *Agni* în centrul *svasticii* este echivalent, în simbolismul creştin, cu mielul ce se află la originea celor patru fluvii (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. III; *Ezoterismul lui Dante*, cap. IV; *Regele lumii*, cap. IX).

[15] Vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 3-a, cap. V, şi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. IV. – Am arătat şi în altă parte raportul ce există între cuvântul *Dharma* şi numele sanscrit al Polului, *Dhruva*, derivate din rădăcinile *dhri* şi respectiv *dhru*, care au acelaşi sens şi exprimă esenţialmente ideea de stabilitate (*Regele Lumii*, cap. I).

am avea această posibilitate, prin pasul elicei, evolutivă la axa verticală[16].

Realizarea posibilităților ființei se efectuează așadar printr-o activitate ce este întotdeauna interioară, deoarece se exercită începând din centrul fiecărui plan. De altfel, metafizic vorbind, n-ar putea exista acțiune exterioară care să se exercite asupra ființei totale, deoarece o asemenea acțiune nu este posibilă decât dintr-un punct de vedere relativ și specializat, cum este cel al individului[17].

Această realizare este figurată la rândul ei în diverse simbolisme prin apariția, pe suprafața „Apelor", a unei flori, cel mai adesea lotusul în tradițiile orientale și trandafirul

---

[16] „Când se spune acum (în cursul manifestării) «Principiul», acest termen nu mai desemnează Ființa care există în toate ființele, norma universală ce prezidează evoluția cosmică. Natura Principiului, natura Ființei sunt incomprehensibile și inefabile. Doar limita poate fi înțeleasă (în mod individual uman) și exprimată. Principiul acționând ca pol, ca axa universalității ființelor, spunem despre el doar că este polul sau axa evoluției universale, fără a încerca să-l explicăm" (*Huang zi*, cap. XXV). De aceea *Dao* „cu nume", care este „Mama celor zece mii de lucruri" (*Dao De Jing*, cap. I), e „Marea Unitate" (*Tai yi*), situată simbolic, cum am văzut mai sus, în steaua polară: „Dacă trebuie dat un nume lui *Dao* (deși el nu poate fi numit), se va numi (ca echivalent aproximativ) «Marea Unitate»... Cele zece mii de lucruri sunt produse de *Tai yi*, modificate prin *yin* și *yang*". – În Occident, în vechea „Masonerie operativă", un fir cu plumb, imagine a axei verticale, este suspendat într-un punct ce simbolizează polul ceresc. Acesta este de asemenea punctul de suspensie al „balanței" despre care vorbesc diferite tradiții (vezi *Regele Lumii*, cap. X); și acest lucru arată că „nimicul" (*Ain*-ul) *Kabbalei* ebraice corespunde „non-acțiunii" (*wu wei*) din tradiția extrem-orientală.

[17] Vom avea ocazia să revenim mai încolo la distincția dintre „interior" și „exterior", de asemenea simbolică, precum este aici orice localizare; însă ținem să precizăm că imposibilitatea unei acțiuni exterioare nu se aplică decât ființei totale și nicidecum ființei individuale, acest lucru excluzând apropierea ce s-ar putea face aici cu aserțiunea, asemănătoare în aparență, dar lipsită de importanță metafizică, pe care o implică „monadismul" lui Leibniz în privința „substanțelor individuale".

sau crinul în tradiţiile occidentale[18]; însă nu avem intenţia să intrăm aici în detaliile acestor figurări (ce pot varia şi să se modifice într-o anumită măsură, datorită adaptărilor multiple la care se pretează, dar care, în fond, provin pretutindeni şi întotdeauna din acelaşi principiu), cu unele consideraţii secundare bazate mai ales pe numere[19]. În orice caz, „apariţia" de care e vorba va putea fi luată în considerare mai întâi în planul central, adică în planul orizontal de reflexie a „Razei Cereşti", ca integrare a stării fiinţei corespondente; însă se va întinde şi în afara acestui plan, la totalitatea stărilor, conform desfăşurării indefinite (în toate direcţiile începând din punctul central) a vortexului sferic universal despre care am vorbit înainte[20].

[18] Am semnalat în altă parte raportul ce există între aceste flori simbolice şi roata considerată ca simbol al lumii manifestate (*Regele Lumii*, cap. II).

[19] Am văzut mai sus că numărul spiţelor roţii variază după caz; la fel stau lucrurile cu numărul petalelor florilor emblematice. Lotusul are cel mai adesea opt petale; în reprezentările occidentale întâlnim în special numerele 5 şi 6, care se raportează respectiv la „microcosmos" şi la „macroscosmos".

[20] Despre rolul „Razei Divine" în realizarea fiinţei şi trecerea la stările superioare, vezi şi *Ezoterismul lui Dante*, cap. VIII.

Capitolul XXV

ARBORELE ŞI ŞARPELE

Dacă reluăm acum simbolul şarpelui încolăcit în jurul arborelui, despre care am spus mai sus câteva cuvinte, vom constata că această figură este tocmai cea a elicei trasate în jurul cilindrului vertical din reprezentarea geometrică pe care am studiat-o. Arborele simbolizând „Axa Lumii", şarpele va figura deci ansamblul ciclurilor manifestării universale[1]; şi, într-adevăr, parcursul diferitelor stări este reprezentat, în unele tradiţii, ca o migraţie a fiinţei prin corpul acestui şarpe[2].

Cum acest parcurs poate fi considerat în conformitate cu două sensuri contrare (fie în sensul ascendent, spre stările

[1] Între această figură şi cea a *ouroboros*-ului, adică a şarpelui ce îşi înghite coada, există acelaşi raport ca între elicea completă şi figura circulară a *yin-yang*, în care una din spirele sale luată separat este considerată ca fiind plană; *ouroboros*-ul reprezintă indefinitatea unui ciclu considerat în mod izolat, indefinitate care, pentru starea umană şi datorită prezenţei condiţiei temporale, îmbracă aspectul „perpetuităţii".

[2] Acest simbolism se găseşte în special în *Pistis Sophia* gnostică, unde corpul şarpelui este împărţit conform Zodiacului şi subdiviziunilor sale, ceea ce ne readuce de altfel la figura *ouroboros*-ului, căci nu poate fi vorba, în aceste condiţii, decât de parcursul unui singur ciclu, prin diferitele modalităţi ale aceleiaşi stări; în acest caz, migraţia considerată pentru fiinţă se limitează deci la prelungirile stării individuale umane.

superioare, fie în sensul descendent, spre stările inferioare), cele două aspecte ale simbolismului şarpelui, unul benefic şi altul malefic, se explică chiar prin acest fapt[3].

Întâlnim şarpele încolăcit nu doar în jurul arborelui, ci şi în jurul diferitelor altor simboluri ale „Axei Lumii"[4], în special al muntelui, precum se observă, în tradiţia hindusă, în simbolismul „baterii oceanului de lapte"[5]. Aici, şarpele *Shesha* sau *Ananta*, reprezentând indefinitatea Existenţei universale, este încolăcit în jurul lui *Meru*, „muntele polar"[6], acest şarpe împărţindu-se în sensuri contrare în *Deva* şi *Asura*, care corespund respectiv stărilor superioare şi inferioare în raport cu starea umană. Vom avea în consecinţă cele două aspecte benefic şi malefic, după cum vom lua în considerare şarpele, din perspectiva acestor *Deva* sau *Asura*[7].

---

[3] Uneori, simbolismul se dedublează pentru a corespunde acestor două aspecte, având în acest caz doi şerpi încolăciţi în sensuri contrare în jurul aceleiaşi axe, ca în figura caduceului. Găsim un echivalent al acestuia în anumite forme ale bastonului brahmanic (*Brahma-danda*), printr-o dublă înfăşurare de linii puse în legătură cu cele două sensuri de rotaţie ale *svasticii*. Acest simbolism are de altfel aplicaţii multiple, pe care nu intenţionăm să le dezvoltăm aici; una din cele mai importante este cea privitoare la curenţii subtili din fiinţa umană (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XX, ediţia a 3-a); analogia între „microcosmos" şi „macrocosmos" este valabilă de altfel şi din acest punct de vedere particular.

[4] Se întâlneşte mai ales în jurul *omphalos*-ului, ca şi în anumite figurări ale „Oului Lumii" (vezi *Regele Lumii*, cap. IX); am semnalat în această privinţă legătura ce există între simbolurile arborelui, pietrei şi şarpelui; acest fapt ar putea prilejui consideraţii interesante, dar acestea ne-ar duce mult prea departe.

[5] Această expresie simbolică se găseşte în *Rāmāyana*.

[6] Vezi *Regele Lumii*, cap. IX.

[7] Aceste două aspecte pot fi raportate de asemenea la două semnificaţii opuse pe care le prezintă chiar cuvântul *Asura*, după modul în care îl despărţim: *asu-ra*, „care dă viaţă"; *a-sura*, „non-luminos". Doar în acest din urmă sens *Asura*-şii se opun *Deva*-şilor, al căror nume exprimă luminozitatea sferelor cereşti; în celălalt sens, dimpotrivă, ei se identifică în realitate (de unde aplicarea denumirii de *Asura*, în unele texte vedice, lui *Mitra* şi

Pe de altă parte, dacă se interpretează semnificaţia acestora în termenii de „bine" şi „rău", avem o corespondenţă evidentă cu cele două perspective opuse ale „Arborelui Cunoaşterii" şi ale altor simboluri similare despre care am vorbit înainte[8].

E cazul să luăm în considerare un alt aspect sub care şarpele, în simbolismul său general, apare, dacă nu chiar ca malefic (ceea ce implică necesarmente prezenţa corelativului benefic, „binele" şi „răul", cei doi termeni ai oricărei dualităţi, neputând fi înţeleşi decât unul prin celălalt), cel puţin ca de temut, atunci când figurează înlănţuirea fiinţei în seria indefinită a ciclurilor de manifestare[9]. Acest aspect corespunde rolului şarpelui (sau dragonului ce îi este un corespondent în acest caz) ca paznic al unor simboluri ale nemuririi:

Varuna); trebuie să se ia seama bine la această dublă semnificaţie pentru a rezolva contradicţiile aparente cărora le poate da naştere. – Dacă se aplică înlănţuirii ciclurilor simbolismul succesiunii temporale, se înţelege fără greutate de ce s-a spus că *Asura*-şii sunt anteriori *Deva*-şilor. E cel puţin curios că, în simbolismul *Genezei* ebraice, creaţia vegetalelor înaintea aştrilor sau „luminătorilor" poate fi legată de această anterioritate; într-adevăr, după tradiţia hindusă, vegetalul provine din natura *Asura*-şilor, adică din stările inferioare în raport cu starea umană, pe când corpurile cereşti îi reprezintă fireşte pe *Deva*-şi, adică stările superioare. Să mai amintim, în această privinţă, că dezvoltarea „esenţei vegetative" în Eden este cea a germenilor ce provin din ciclul antecedent, ceea ce corespunde de asemenea aceluiaşi simbolism.

[8] În simbolismul temporal există de asemenea o analogie cu cele două feţe ale lui *Ianus*, una îndreptată spre viitor şi cealaltă spre trecut. Poate vom putea odată, într-un alt studiu, să arătăm, mai explicit decât până acum, legătura profundă ce există între toate aceste simboluri ale diferitelor forme tradiţionale.

[9] Aceasta este *samsāra* budistă, rotaţia indefinită a „roţii vieţii", din care fiinţa trebuie să se elibereze pentru a atinge *Nirvāna*. Ataşamentul la multiplicitate este de asemenea, într-un sens, „ispitirea" biblică, care îndepărtează fiinţa de unitatea centrală originară şi o împiedică să ajungă la fructul „Arborelui Vieţii"; şi prin aceasta, într-adevăr, fiinţa este supusă alternanţei mutaţiilor ciclice, adică naşterii şi morţii.

astfel îl vedem încolăcit în jurul arborelui cu mere de aur din grădina Hesperidelor, sau în jurul fagului din pădurea Colhida în care se află „lâna de aur". Este evident că aceşti arbori nu sunt altceva decât forme ale „Arborelui Vieţii", ei reprezentând, în consecinţă, şi „Axa Lumii".[10]

Pentru a se realiza în totalitate, trebuie ca fiinţa să scape din această înlănţuire ciclică şi să treacă de la circumferinţă la centru, adică în punctul unde axa întâlneşte planul ce reprezintă starea în care se găseşte în mod actual acea fiinţă. Integrarea acestei stări fiind efectuată imediat prin chiar acest fapt, totalizarea se va opera apoi, începând de la acest plan de bază, conform direcţiei axei verticale.

Trebuie observat că, în vreme ce există o continuitate între toate stările considerate în parcursul lor ciclic, cum am explicat înainte, trecerea la centru implică esenţialmente o discontinuitate în dezvoltarea fiinţei; ea poate fi comparată, în această privinţă, cu ceea ce este, din punct de vedere matematic, „trecerea la limită" a unei serii indefinite în variaţie continuă.

Într-adevăr, limita, fiind prin definiţie o cantitate fixă, nu poate fi atinsă, ca atare, în cursul variaţiei, chiar dacă aceasta ar continua indefinit. Nefiind supusă acestei variaţii, ea nu aparţine seriei al cărei sfârşit este, şi pentru a o atinge trebuie să se iasă din această serie. La fel, trebuie să se iasă din seria indefinită a stărilor manifestate şi din schimbările lor pentru a atinge „Invariabilul Mijloc", punctul fix şi imuabil ce guvernează mişcarea fără să participe la ea, aşa cum

[10] Mai trebuie menţionate, dintr-un punct de vedere destul de apropiat de acesta, legendele simbolice care, în numeroase tradiţii, reprezintă şarpele sau dragonul ca paznic al „comorilor ascunse"; acestea sunt în legătură cu diferite alte simboluri foarte importante, precum cele ale „pietrei negre" şi „focului subpământean" (vezi *Regele Lumii*, cap. I şi VII); acesta este încă unul din acele numeroase puncte pe care nu le putem indica decât în trecere, dar asupra cărora vom reveni cu o altă ocazie.

întreaga serie matematică este ordonată, în variaţia sa, în raport cu limita sa, care îi dă astfel legea, dar care este dincolo de această lege. La fel ca trecerea la limită şi ca integrarea, care nu este într-un fel decât un caz particular al primeia, realizarea metafizică nu se poate efectua „în trepte"; ea este ca o sinteză ce nu poate fi precedată de nicio analiză, şi în vederea căreia orice analiză ar fi de altfel neputincioasă şi de importanţă riguros nulă.

Există în doctrina islamică un punct interesant şi important în legătură cu ceea ce am spus până acum: „calea dreaptă" (*Eç-çirātul-mustaqīm*), despre care e vorba în *fitihah* (literalmente „deschidere") sau primul *sūrat* al Coranului, nu este altceva decât axa verticală luată în sensul său ascendent, căci „rectitudinea" sa (identică cu *De* a lui Lao zi) trebuie luată în considerare, chiar după rădăcina cuvântului ce o desemnează (*qām*, „a se ridica"), conform direcţiei verticale.

În consecinţă, se poate înţelege cu uşurinţă semnificaţia ultimului verset, în care această „cale dreaptă" este definită ca fiind „calea celor asupra cărora Tu reverşi graţia Ta, nu a celor deasupra cărora este mânia Ta, nici a celor ce se află în eroare" (*çirāta elladhīna anamta alayihim, ghayri el-maghdūbi alayhim wa lā ed-dāllīn*).

Cei asupra cărora este „graţia" divină[11] sunt cei ce primesc în mod direct influenţa „Activităţii Cerului", şi care sunt conduşi de ea spre stările superioare şi la realizarea totală, fiinţa lor fiind în conformitate cu Voinţa universală. Pe de altă parte, „mânia" fiind în opoziţie directă cu „graţia", acţiunea sa se exercită şi ea conform axei verticale, dar cu efect invers, parcurgând-o în sens descendent, spre stările

[11] Această „graţie" este „revărsarea de rouă" care, în *Kabbala* ebraică, e pusă în legătură directă cu „Arborele Vieţii" (vezi *Regele Lumii*, cap. III).

inferioare[12]. Aceasta este calea „infernală" ce se opune căii „cereşti", aceste două căi fiind cele două jumătăţi, inferioară şi superioară, ale axei verticale, începând de la nivelul ce corespunde stării umane.

În fine, cei ce se află în „eroare", în sensul propriu şi etimologic al acestui cuvânt, sunt cei care, cum este cazul imensei majorităţi a oamenilor, atraşi şi reţinuţi de multiplicitate, rătăcesc la nesfârşit în ciclurile manifestării, reprezentate prin spirele şarpelui încolăcit în jurul „Arborelui din Mijloc"[13].

Să mai amintim, în această privinţă, că sensul propriu al cuvântului *Islām* este „supunerea la Voinţa divină"[14]; de aceea se spune, în anumite învăţături ezoterice, că orice fiinţă este *muslim*, în sensul că, firește, niciuna nu se poate sustrage acestei voinţe, şi că, în consecinţă, fiecare ocupă în mod necesar locul ce i-a fost fixat în ansamblul Universului. Împărţirea fiinţelor în „devotate" (*mūminīn*) şi „infidele"

---

[12] Această coborâre directă a fiinţei conform axei verticale este reprezentată în special prin „căderea îngerilor"; când e vorba de fiinţe umane, aceasta nu poate corespunde, evident decât unui caz excepţional, o asemenea fiinţă fiind numită *Waliyush-Shaytān*, pentru că ea este într-un fel inversul „sfântului" sau *Waliyur-Rahman*.

[13] Aceste trei categorii de fiinţe pot fi desemnate respectiv ca „alese", „respinse" şi „rătăcite"; e cazul să observăm că ele corespund întocmai celor trei *guna*: prima lui *sattva*, a doua lui *tamas*, iar a treia lui *rajas*. – Unii comentatori exoterici ai Coranului au pretins că „respinşii" ar fi creştinii; însă aceasta este o interpretare îngustă, foarte contestabilă chiar din punct de vedere exoteric, şi care, în orice caz, n-are firește nimic dintr-o explicaţie conformă *haqīqah*-ului. – Cu privire la prima din cele trei categorii despre care e vorba aici, trebuie să semnalăm că „Alesul" (*El-Mustafā*) este, în Islam, o desemnare aplicată Profetului şi, din punct de vedere ezoteric, „Omului Universal".

[14] Vezi *Regele Lumii*, cap. VI; am semnalat atunci strânsa înrudire a acestui cuvânt cu cele care desemnează „salvarea" şi „pacea" (*Essalām*).

(*kuffār*)[15] constă aşadar doar în faptul că primele se conformează conştient şi voluntar ordinii universale, în timp ce, printre cele din urmă, există unele ce nu se supun legii decât împotriva voinţei lor, iar altele se află pur şi simplu în ignoranţă. Regăsim astfel cele trei categorii de fiinţe pe care le-am luat în considerare; fiinţele „devotate" sunt cele ce urmează „calea dreaptă", iar supunerea lor la Voinţa universală face din ele adevărate colaboratoare la „planul divin".

[15] Această distincţie nu priveşte doar oamenii, căci este aplicată şi *Jinn*-ilor de tradiţia islamică; în realitate, ea este aplicabilă tuturor fiinţelor.

CAPITOLUL XXVI

INCOMENSURABILITATEA ÎNTRE FIINŢA TOTALĂ ŞI INDIVIDUALITATE

Trebuie să insistăm acum asupra unui punct care, pentru noi, este de o importanţă capitală: concepţia tradiţională despre fiinţă, aşa cum o expunem aici, diferă în mod esenţial, în chiar principiul său şi prin acest principiu, de toate concepţiile antropomorfice şi geocentrice de care mentalitatea occidentală se eliberează atât de greu. Putem spune chiar că diferă infinit, acesta nefiind un abuz de limbaj, cum se întâmplă de cele mai multe ori când se foloseşte de obicei acest cuvânt, ci mai degrabă, dimpotrivă, o expresie mai justă decât oricare alta şi foarte adecvată concepţiei căreia i-o aplicăm, căci aceasta este propriu-zis nelimitată.

Metafizica pură n-ar putea admite sub nicio formă antropocentrismul[1]; dacă acesta pare uneori să se insinueze în expresia ei, nu avem de-a face decât cu o expresie cu totul exterioară, inevitabilă de altfel, deoarece, dacă vrem să exprimăm ceva, suntem nevoiţi să ne folosim de limbajul

[1] Despre această chestiune vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. VII.

uman. Aceasta nu este aşadar decât o consecinţă a imperfecţiunii inerente oricărei expresii, oricare ar fi ea, în virtutea tocmai a limitării sale. Această consecinţă este admisă într-un fel doar cu titlu de indulgenţă, de concesie provizorie şi accidentală făcută slăbiciunii puterii de înţelegere umane individuale, neputinţei ei de a atinge ceea ce depăşeşte domeniul individualităţii.

Se produce deja, datorită acestei insuficienţe, ceva de acest gen, înaintea oricărei expresii exterioare, în ordinul gândirii formale (care, de altfel, apare şi ca o expresie dacă o considerăm în raport cu informalul): orice idee la care se gândeşte cu intensitate sfârşeşte prin „a se figura", prin a lua într-un fel o formă umană, chiar cea a gândirii. Se poate spune că, după o comparaţie foarte expresivă a lui Śankarāchārya, „gândirea intră în om precum metalul, atunci când, topit, ia forma unui tipar". Chiar intensitatea gândirii[2] face ca ea să ocupe omul în întregime, într-un mod asemănător celui în care apa umple un vas până la margini; ea ia deci forma a ceea ce o conţine şi o limitează, adică, în alţi termeni, devine antropomorfă.

Aceasta este încă o imperfecţiune de care fiinţa individuală, în condiţiile limitate şi particularizate ale existenţei sale, nu poate scăpa. Într-adevăr, ca individ nu poate acest lucru, deşi trebuie să tindă spre el, căci eliberarea completă dintr-o asemenea limitare nu se obţine decât în stările extra-individuale şi supra-individuale, deci informale, atinse pe parcursul realizării efective a fiinţei totale.

Acestea fiind spuse pentru a preveni orice obiecţie posibilă în această privinţă, este evident că nu poate exista

[2] Se-nţelege că acest cuvânt, „intensitate", nu trebuie luat aici într-un sens cantitativ, de asemenea că, gândirea nefiind supusă condiţiei spaţiale, forma sa nu este în niciun fel „localizabilă"; ea se situează în ordinul subtil, nu în ordinul corporal.

nicio măsură comună între, pe de o parte, „Sine" (considerat ca totalizare a ființei ce se integrează conform celor trei dimensiuni ale crucii, pentru a se reintegra în Unitatea sa primă, realizată în această plenitudine chiar de expansiunea ce simbolizează întregul spațiu) și, pe de altă parte, o modificare individuală oarecare, reprezentată printr-un element infinitezimal al spațiului, ori chiar integralitatea unei stări, a cărei figurare plană (sau cel puțin considerată plană cu restricțiile pe care le-am făcut, deci considerând această stare în mod izolat) comportă încă un element infinitezimal în raport cu spațiul cu trei dimensiuni, deoarece, situând această figurare în spațiu (adică în ansamblul tuturor stărilor de ființă), planul său orizontal trebuie privit ca deplasându-se în mod efectiv cu o măsură infinitezimală conform direcției axei verticale[3].

Pentru că e vorba de elemente infinitezimale, chiar într-un simbolism geometric, inevitabil restrâns și limitat, se vede că, în realitate și *a fortiori*, aici avem de-a face mai degrabă, pentru ceea ce este simbolizat respectiv prin cei doi termeni pe care i-am comparat între ei, cu o incomensurabilitate absolută, ce nu depinde de nicio convenție mai mult sau mai puțin arbitrară, cum este întotdeauna alegerea unor unități relative în măsurările cantitative obișnuite.

Pe de altă parte, când e vorba de ființa totală, un indefinit este luat aici ca simbol al Infinitului, în măsura în care e permis să se spună că Infinitul poate fi simbolizat; dar, bineînțeles, aceasta nu e totuna cu a-i confunda, cum fac de obicei matematicienii și filozofii occidentali.

---

[3] Amintim că problema distincției fundamentale între „Sine" și „eu" (adică, în definitiv, între ființa totală și individualitate, pe care am rezumat-o la începutul prezentului studiu) a fost tratată mai pe larg în *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. II.

> Dacă putem lua indefinitul ca imagine a Infinitului, nu putem aplica Infinitului raţionamentele despre indefinit; simbolismul nu urcă, ci coboară[4].

Această integrare adaugă o dimensiune reprezentării spaţiale corespondente; se ştie într-adevăr că, pornind de la linie, care este primul grad al indefinităţii în întindere, integrala simplă corespunde calculului unei suprafeţe, iar integrala dublă calculului unui volum.

Aşadar, dacă a fost nevoie de o primă integrare pentru a trece de la linie la suprafaţă, care este măsurată de crucea cu două dimensiuni descriind cercul indefinit ce nu se închide (sau spirala plană considerată simultan în toate poziţiile sale posibile), e necesară o a doua integrare pentru a trece de la suprafaţă la volum, în care crucea cu trei dimensiuni produce, prin iradierea centrului său conform tuturor direcţiilor spaţiului în care este situată, sferoidul indefinit a cărui mişcare vibratorie ne dă imaginea volumului deschis întotdeauna în toate sensurile, ce simbolizează vortexul universal al „Căii".

[4] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 99.

Capitolul XXVII

LOCUL STĂRII INDIVIDUALE UMANE ÎN ANSAMBLUL FIINŢEI

După ceea ce am spus în capitolul precedent cu privire la antropomorfism, e clar că individualitatea umană, chiar considerată în integralitatea sa (şi nu restrânsă doar la modalitatea corporală), n-ar putea avea un loc privilegiat şi „excepţional" în ierarhia indefinită a stărilor fiinţei totale. Ea îşi ocupă propriul rang precum oricare alta dintre celelalte stări şi exact cu acelaşi titlu, fără nimic în plus nici în minus, în conformitate cu legea armoniei ce regizează raporturile tuturor ciclurilor Existenţei universale.

Acest rang este determinat de condiţiile particulare ce caracterizează starea de care e vorba şi îi delimitează domeniul. Iar dacă nu-l putem cunoaşte actualmente, e pentru că ne este imposibil, ca indivizi umani, să ieşim din aceste condiţii pentru a le compara cu cele ale celorlalte stări, ale căror domenii ne sunt obligatoriu inaccesibile. Însă, evident, ne este suficient, tot ca indivizi, să înţelegem că acest rang este ceea ce trebuie să fie şi nu poate fi altul decât este, fiecare lucru fiind în mod riguros la locul pe care trebuie să-l ocupe ca element al ordinii totale. În plus, tocmai în virtutea acestei legi a armoniei la care am făcut aluzie,

> elicea evolutivă fiind regulară peste tot şi în toate punctele sale, trecerea de la o stare la alta se face la fel de simplu şi de firesc ca trecerea de la o situaţie (sau modificare) la alta în interiorul unei aceleiaşi stări[1],

altminteri, din acest punct de vedere cel puţin, n-ar exista nicăieri în Univers nicio soluţie de continuitate.

Dacă trebuie să facem totuşi o restricţie în ceea ce priveşte continuitatea (în lipsa căreia n-ar exista cauzalitatea universală, căci ea cere ca totul să se înlănţuie fără nicio întrerupere), ea constă în faptul că, aşa cum am arătat mai sus, există, dintr-un alt punct de vedere decât cel al parcursului ciclurilor, un moment de discontinuitate în desfăşurarea fiinţei.

Acest moment, ce are un caracter absolut unic, e cel în care se produce, sub acţiunea „Razei Cereşti" ce operează pe un plan de reflexie, vibraţia care corespunde *Fiat Lux*-ului cosmogonic şi care iluminează, prin iradierea sa, întregul haos al posibilităţilor. Începând din acest moment, ordinea succede haosului, lumina întunericului, actul potenţei, realitatea virtualităţii; şi, când această vibraţie şi-a atins complet efectul amplificându-se şi repercutându-se până la limitele fiinţei, aceasta realizându-şi plenitudinea totală, nu mai este evident obligată să parcurgă cutare sau cutare ciclu particular, deoarece le îmbrăţişează pe toate în perfecta simultaneitate a unei cuprinderi sintetice şi „nondistinctive".

Aceasta este ceea ce constituie la drept vorbind „transformarea", concepută ca implicând „întoarcerea fiinţelor în schimbare în Fiinţa neschimbată", în afară şi dincolo de toate condiţiile speciale ce definesc treptele Existenţei manifestate. Înţeleptul Shi Ping Wen spune:

---

[1] Matgioi, *La Voie Métuphysique*, pp. 96-97.

> Schimbarea este mecanismul care produce toate ființele; transformarea este mecanismul în care se absorb toate ființele.[2]

Această „transformare" (în sensul etimologic de trecere dincolo de formă), prin care are loc realizarea „Omului Universal", nu este altceva decât „eliberarea" (în sanscrită *Moksha* sau *Mukti*) despre care am vorbit în altă parte[3]. Ea necesită, înainte de toate, determinarea prealabilă a unui plan de reflexie a „Razei Cereşti", aşa încât starea corespondentă devine chiar prin aceasta starea centrală a ființei. De altfel, această stare, în principiu, poate fi oricare alta, deoarece toate sunt perfect echivalente atunci când sunt considerate din perspectiva Infinitului. Iar faptul că starea umană nu se distinge prin nimic de celelalte, implică în mod evident, atât pentru ea cât şi pentru oricare altă stare, posibilitatea de a deveni această stare centrală.

„Transformarea" poate fi aşadar atinsă pornind de la starea umană luată ca bază, şi chiar pornind de la oricare modalitate a acestei stări, ceea ce revine la a spune că ea este în special posibilă pentru omul corporal şi terestru. În alți termeni, cum am spus-o la locul potrivit[4], „Eliberarea" poate fi obținută „în viață" (*jīvan-mukti*), deşi ea implică esențialmente, pentru ființa ce o dobândeşte astfel ca şi în toate celelalte cazuri, eliberarea absolută şi completă de condițiile limitative ale tuturor modalităților şi stărilor.

Nu avem intenția să vorbim aici despre ceea ce ține de procesul efectiv de dezvoltare care permite ființei să ajungă,

---

[2] *Ibid.*, p. 76. – Pentru ca expresia să fie corectă, cuvântul cu totul impropriu „mecanism", împrumutat în mod neinspirat de Matgioi din traducerea *Yi jing*-ului a lui Philastre, ar trebui înlocuit cu „proces".

[3] *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XVII, ediția a 3-a.

[4] *Ibid.*, cap. XVIII, ediția a 3-a.

după ce a parcurs anumite faze preliminare, la acest moment precis în care are loc „transformarea", întrucât este evident că descrierea sa, chiar sumară, nu poate intra în cadrul unui studiu ca acesta, al cărui caracter trebuie să rămână pur teoretic. Am vrut doar să arătăm posibilitățile ființei umane, posibilități ce sunt în mod necesar cele ale ființei în oricare dintre stările sale, căci n-ar putea să se mențină între ele nicio diferențiere în fața Infinitului, în care rezidă Perfecțiunea.

Capitolul XXVIII

MAREA TRIADĂ

Apropiind ultimele afirmaţii de ceea ce am spus la început, se poate înţelege cu uşurinţă că, în pofida denumirii sale, concepţia tradiţională a „Omului Universal" nu are în realitate absolut nimic antropomorfic. Dar, dacă orice antropomorfism este categoric antimetafizic şi trebuie ca atare înlăturat cu rigurozitate, ne rămâne să precizăm în ce sens şi în ce condiţii un anumit antropocentrism poate fi privit ca legitim[1].

Mai întâi, aşa cum am arătat, umanitatea, din punct de vedere cosmic, joacă realmente un rol „central" în raport cu treapta Existenţei căreia îi aparţine, însă numai în raport cu aceasta, şi nu, bineînţeles, cu ansamblul Existenţei universale, în care această treaptă nu este decât una oarecare într-o multitudine indefinită, fără nimic care să-i confere o situaţie specială în raport cu celelalte. În această privinţă, nu poate fi vorba aşadar de antropocentrism decât într-un sens restrâns şi relativ, dar suficient totuşi pentru a justifica trans-

[1] Trebuie adăugat de altfel că acest antropocentrism nu are nicio legătură necesară cu geocentrismul, contrar a ceea ce se întâmplă în anumite concepţii „profane"; faptul că pământul e luat uneori ca simbol al stării corporale în întregime, ar putea da naştere la confuzii în această privinţă; dar se-nţelege de la sine că umanitatea terestră nu este întreaga umanitate.

poziția analogică de care este susceptibilă noțiunea de om și, în consecință, chiar denumirea de „Om Universal".

Dintr-un alt punct de vedere, am văzut că orice individ uman, ca de altfel orice manifestare a unei ființe într-o stare oarecare, are în el însuși posibilitatea de a se face centru în raport cu ființa totală. Se poate deci spune că îi este centru într-un mod oarecum virtual și că scopul pe care trebuie să și-l propună e să facă din această virtualitate o realitate actuală. Așadar, îi este permis acestei ființe, chiar înaintea acestei realizări, și în vederea ei, să se situeze într-un mod ideal în centru[2]. Prin faptul că este în starea umană, perspectiva sa particulară conferă în mod firesc acestei stări o importanță preponderentă, contrar a ceea ce se întâmplă când este considerată din punctul de vedere al metafizicii pure, adică al Universalului. Iar această preponderență va fi, ca să spunem așa, justificată *a posteriori* în cazul în care această ființă, luând efectiv starea în chestiune ca punct de plecare și bază a realizării sale, și-o va face cu adevărat starea centrală a totalității sale, corespunzând planului orizontal de coordonate în reprezentarea noastră geometrică. Aceasta implică în primul rând reintegrarea ființei considerate în chiar centrul stării umane, reintegrare în care constă propriu-zis restituirea „stării primordiale", iar apoi, pentru aceeași ființă, identificarea centrului uman cu centrul universal; prima din aceste două faze este realizarea integralității stării umane, iar a doua a totalității ființei.

Conform tradiției extrem-orientale, „omul adevărat" (*zhen jen*), e cel care, după ce a realizat întoarcerea la „starea primordială" și, în consecință, plenitudinea umanității, se

[2] Există aici ceva comparabil cu modul în care Dante, conform unui simbolism temporal și nu spațial, se situează el însuși în mijlocul „marelui an" pentru a realiza călătoria prin cele „trei lumi" (vezi *Ezoterismul lui Dante*, cap. VIII).

află de acum înainte stabilit definitiv în „Invariabilul Mijloc", scăpând chiar prin acest fapt de vicisitudinile „roții lucrurilor". Deasupra acestui grad este „omul transcendent" (*zhi jen*), care la drept vorbind nu mai este un om, deoarece a depășit umanitatea și este în întregime eliberat de condițiile sale specifice: acesta a ajuns la realizarea totală, la „Identitatea Supremă", devenind așadar, cu adevărat, „Om Universal". Nu la fel stau lucrurile cu „omul veritabil", dar se poate spune totuși că acesta este cel puțin în mod virtual „Om Universal", în sensul că, de vreme ce n-a mai parcurs alte stări în mod distinctiv, căci a trecut de la circumferință la centru, starea umană va trebui să fie necesarmente pentru el starea centrală a ființei totale, deși n-a ajuns în mod efectiv aici[3].

Aceasta permite să se înțeleagă în ce fel trebuie considerat termenul intermediar al „Marii Triade" din perspectiva tradiției extrem-orientale: cei trei termeni sunt „Cerul" (*Tian*), „Pământul" (*Di*) și „Omul" (*Jen*), acesta din urmă jucând într-un fel un rol de „mediator" între ceilalți doi, unind în el naturile lor. Ce-i drept, chiar în privința omului individual, se poate spune că el participă realmente la ambii, „Cerul" și „Pământul" fiind același lucru cu *Puruṣa* și *Prakriti*, cei doi poli ai manifestării universale; dar nu există aici nimic special în cazul omului, căci este în mod necesar la fel pentru orice ființă manifestată.

Pentru a putea îndeplini efectiv, față de Existența universală, rolul de care e vorba, trebuie ca omul să fi ajuns

[3] Diferența între aceste două trepte este aceeași ca și între ceea ce am numit în altă parte nemurirea virtuală și nemurirea actualmente realizată (*Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XVIII, ediția a 3-a): acestea sunt cele două stadii pe care le-am distins de la început în realizarea „Identității Supreme". „Omul adevărat" corespunde, în terminologia arabă, „Omului Primordial" (*El-Insānul-qadîm*), iar „omul transcendent" corespunde „Omului Universal" (*El-Insānul-kāmil*). – Asupra raporturilor între „omul adevărat" și „omul transcendent", cf. *Marea Triadă*, cap. XVIII.

să se situeze în centrul tuturor lucrurilor, adică să fi atins cel puțin starea de „om veritabil"; și nici în acest caz nu-l exercită în mod efectiv decât pentru o treaptă a Existenței; această posibilitate este realizabilă în plenitudinea sa doar în starea de „om transcendent". Aceasta înseamnă că adevăratul „mediator", în care unirea „Cerului" cu „Pământul" e efectuată deplin prin sinteza tuturor stărilor, este „Omul Universal", care e identic cu Verbul; și, s-o notăm în trecere, multe din punctele tradițiilor occidentale, chiar în ordinul teologic, își pot găsi aici explicația cea mai profundă[4].

---

[4] Unirea „Cerului" cu „Pământul" este același lucru cu unirea celor două naturi, divină și umană, în persoana lui Hristos, dacă acesta este considerat ca „Om Universal". Printre vechile simboluri ale lui Hristos se află steaua cu șase colțuri, adică cele două triunghiuri din „pecetea lui Solomon" (cf. *Regele Lumii*, cap. IV); or, în simbolismul unei școli hermetice din care făceau parte Albert cel Mare și Sfântul Toma d'Aquino, triunghiul cu vârful în sus reprezintă Divinitatea, iar triunghiul inversat natura umană („făcută după chipul lui Dumnezeu", ca reflex al său în sens invers în „oglinda Apelor"), astfel încât unirea celor două triunghiuri o figurează pe cea a celor două naturi (*Lāhût* și *Nāsût* în ezoterismul islamic). Trebuie remarcat, din punctul de vedere special al hermetismului, că ternarul uman: „*spiritus, anima, corpus*", e în corespondență cu ternarul principiilor alchimice: „sulf, mercur, sare".

Pe de altă parte, din punctul de vedere al simbolismului numeric, „pecetea lui Solomon" este figura numărului 6, care este numărul „conjunctiv" (litera *vau* în ebraică și arabă), numărul unirii și medierii; el este de asemenea numărul creației, potrivindu-i-se, ca atare, și Verbului (*per quem omnia facta sunt*). Stelele cu cinci colțuri și cu șase colțuri reprezintă respectiv „microcosmosul" și „macrocosmosul", de asemenea omul individual (legat de cele cinci condiții ale stării sale, cărora le corespund cele cinci simțuri și cele cinci elemente corporale) și „Omul Universal" sau *Logos*-ul. Rolul Verbului, în raport cu Existența universală, mai poate fi precizat prin adăugarea crucii trasate în interiorul figurii „peceții lui Solomon": brațul vertical unește vârfurile celor două triunghiuri opuse, sau cei doi poli ai manifestării, iar brațul orizontal reprezintă „suprafața Apelor". – În tradiția extrem-orientală se întâlnește un simbol care, deși diferă prin dispoziție de „pecetea lui Solomon", îi este numeric echivalent: șase linii paralele, continue sau întrerupte după caz (cele șaizeci și patru de „hexagrame" ale lui Wen Wang din *Yi jing*, fiecare dintre ele fiind formată prin suprapunerea

Pe de altă parte, „Cerul" şi „Pământul" fiind două principii complementare, unul activ şi celălalt pasiv, unirea lor poate fi reprezentată prin figura „Androginului", şi aceasta ne readuce la anumite consideraţii pe care le-am indicat de la început în ceea ce priveşte „Omul Universal".

Şi aici, participarea a două principii există pentru orice fiinţă manifestată, traducându-se prin prezenţa a doi termeni, *yang* şi *yin*, însă în proporţii diferite şi totdeauna cu predominarea unuia sau a celuilalt; unirea perfect echilibrată a acestor doi termeni nu poate fi realizată decât în „starea primordială"[5].

În ce priveşte starea totală, nu poate fi vorba în cazul ei de nicio distincţie între *yang* şi *yin*, care intră în indiferenţierea principială; aici nu se mai poate vorbi aşadar de „Androgin", ce implică deja o anumită dualitate în unitatea însăşi, ci doar de „neutralitate", care este cea a Fiinţei considerată în ea însăşi, dincolo de distincţia dintre „esenţă" şi „substanţă", „Cer" şi „Pământ", *Puruşa* şi *Prakriti*. Deci numai în raport cu manifestarea, cuplul *Puruşa-Prakriti* poate fi, cum am spus mai sus, identificat cu „Omul Universal"[6]; şi

---

a două din cele opt *kua* sau „trigrame" ale lui Fu Xi), ce constituie „graficele Verbului" (în raport cu simbolismul Dragonului); şi ele reprezintă „Omul" ca termen de mijloc al „Marii Triade" („trigrama" superioară corespunzând „Cerului" şi cea inferioară „Pământului", ceea ce le identifică respectiv cu triunghiurile cu vârful în sus şi inversat ale „peceţii lui Solomon").

[5] Din acest motiv, cele două jumătăţi ale *yin-yang*-ului constituie prin unirea lor forma circulară completă (care corespunde, în plan, formei sferice din spaţiul cu trei dimensiuni).

[6] Ceea ce spunem aici despre adevăratul loc al „Androginului" în realizarea fiinţei şi despre raporturile sale cu „starea primordială", explică rolul important pe care îl joacă această concepţie în hermetism, ale cărui învăţături se referă la domeniul cosmologic, ca şi la extensiile stării umane în ordinul subtil, deci, în definitiv, la ceea ce se poate numi „lumea intermediară", care nu trebuie confundată cu domeniul metafizicii pure.

doar din acest punct de vedere, evident, acesta este „mediatorul" între „Cer" şi „Pământ", aceşti doi termeni dispărând când se trece dincolo de manifestare[7].

[7] Se poate înţelege prin aceasta sensul superior al acestei fraze din Evanghelie: „Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece". Verbul în sine însuşi (şi în consecinţă „Omul Universal", identic cu el) este dincolo de distincţia „Cerului" şi „Pământului"; el rămâne aşadar veşnic aşa cum este, în plenitudinea sa de a fi, în timp ce orice manifestare şi orice diferenţiere (adică întregul ordin al existenţelor contingente) dispar în „transformarea" totală.

Capitolul XXIX

CERCUL ŞI CIRCUMFERINŢA

Considerațiile pe care le-am expus nu ne-au condus nicidecum, cum ar putea unii s-o creadă din greşeală dacă nu am avea grijă să insistăm în această privință, la a considera spațiul ca „o sferă al cărei centru este pretutindeni şi circumferința nicăieri", după mult citata formulă a lui Pascal, care, de altfel, n-a conceput-o poate primul. În orice caz, nu vrem să căutăm aici sensul precis în care însuşi Pascal înțelegea această frază, care a putut fi interpretată greşit. Acest lucru nu ne interesează, căci este evident că autorul celebrelor considerații despre cele „două infinituri", cu toate meritele sale incontestabile în alte privințe, nu poseda nicio cunoaştere de ordin metafizic[1].

În reprezentarea spațială a ființei totale, e adevărat fără îndoială că fiecare punct, înaintea oricărei determinări, este în potență centru al ființei ce reprezintă această întindere în care e situată; însă nu este decât în potență şi în mod virtual, atâta timp cât centrul real nu este efectiv determinat. Această determinare implică, pentru centru, o identificare cu natura

[1] O pluralitate de infinituri este evident imposibilă, căci s-ar limita reciproc, astfel încât niciunul n-ar mai fi realmente infinit; Pascal, ca mulți alții, confundă infinitul cu indefinitul, acesta fiind înțeles în mod cantitativ şi luat în cele două sensuri opuse ale mărimilor crescătoare şi descrescătoare.

însăşi a punctului principial, care, în sine, nu este propriu-zis nicăieri, deoarece nu e supus condiţiei spaţiale, fapt ce îi permite să conţină toate posibilităţile acestei condiţii. În sens spaţial, aşadar, numai manifestările acestui punct principial se află pretutindeni, manifestări ce umplu într-adevăr întreaga întindere, dar care nu sunt decât simple modalităţi, astfel încât „ubicuitatea" nu este în definitiv decât substitutul sensibil al adevăratei „omniprezenţe"[2].

În plus, dacă centrul întinderii se asimilează într-un fel tuturor celorlalte puncte prin vibraţia ce le-o transmite, aceasta se-ntâmplă numai pentru că le face să participe la aceeaşi natură indivizibilă şi necondiţionată care a devenit propria sa natură, şi această participare, atât timp cât este efectivă, le sustrage chiar prin aceasta condiţiei spaţiale.

E cazul, în toate acestea, să se ţină seama de o lege generală elementară, pe care am amintit-o deja în diferite ocazii, şi care n-ar trebui niciodată pierdută din vedere, mai ales că unii par s-o ignore aproape sistematic: aceea că, între faptul sau obiectul sensibil (ceea ce e acelaşi lucru în fond) ce se ia ca simbol şi ideea sau mai degrabă principiul metafizic ce se vrea simbolizat, în măsura în care poate fi simbolizat, analogia este întotdeauna inversă, acesta fiind de altfel cazul adevăratei analogii[3]. Astfel, în spaţiul considerat în realitatea sa actuală, şi nu ca simbol al fiinţei totale, niciun punct nu este şi nu poate fi centru; toate punctele aparţin în mod egal domeniului manifestării, prin chiar faptul că aparţin spaţiului, ce este una din posibilităţile a căror realizare e cuprinsă în acest domeniu, care, în ansamblul său, nu constituie nimic mai mult decât circumferinţa „roţii lucrurilor", ori ceea ce putem numi exterioritatea Existenţei

[2] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XXV, ediţia a 3-a.

[3] Ne vom putea raporta, în această privinţă, la ceea ce am spus la început despre analogia între omul individual şi „Omul Universal".

universale. A vorbi aici de „interior" şi „exterior", ca şi de centru şi circumferinţă, înseamnă de altfel a folosi un limbaj simbolic, şi încă chiar unul ce ţine de simbolismul spaţial. Însă imposibilitatea de a depăşi astfel de simboluri nu dovedeşte altceva decât acea inevitabilă imperfecţiune a mijloacelor noastre de expresie pe care am semnalat-o deja mai sus.

Dacă putem, până la un anumit punct, să ne comunicăm concepţiile semenului nostru, în lumea manifestată şi formală (deoarece e vorba de o stare individuală limitată, în afara căreia de altfel nu s-ar mai putea pune propriu-zis problema „semenului", cel puţin în sensul „separativ" pe care acest cuvânt îl implică în lumea umană), aceasta nu se-ntâmplă evident decât prin figurări ce manifestă aceste concepţii în anumite forme, adică prin corespondenţe şi analogii. Avem aici principiul şi raţiunea de a fi ale oricărui simbolism, şi orice expresie, de orice fel ar fi, nu e altceva în realitate decât un simbol[4]. Numai

> să avem grijă să nu confundăm lucrul (sau ideea) cu forma deteriorată prin care putem doar să-l figurăm, şi poate chiar să-l înţelegem (ca indivizi umani); căci cele mai grave erori metafizice (sau mai degrabă antimetafizice) provin din insuficienta înţelegere şi reaua interpretare a simbolurilor. Să ne amintim întotdeauna de zeul Ianus, care este reprezentat cu două chipuri, dar care n-are totuşi decât unul, ce nu este nici unul nici celălalt din cele pe care le putem atinge sau vedea.[5]

Această imagine a lui Ianus s-ar putea aplica întocmai distincţiei dintre „interior" şi „exterior", la fel de bine precum

---

[4] Vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. VII.

[5] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 21-22.

considerării trecutului şi viitorului. Iar chipul unic, pe care nicio fiinţă relativă şi contingentă nu-l poate contempla fără să iasă din condiţia sa limitată, n-ar putea fi comparat mai bine decât cu al treilea ochi al lui Śiva, ce vede toate lucrurile în „eternul prezent"[6].

În aceste condiţii, şi cu restricţiile ce se impun după ceea ce am spus până acum, putem şi chiar trebuie să inversăm enunţul din formula lui Pascal pe care am amintit-o mai sus, pentru a conforma expresia noastră raportului normal al tuturor analogiilor (pe care-l vom numi, în termeni geometrici, un raport de omotetie inversă). E ceea ce găsim, de altfel, într-unul din textele daoiste pe care le-am citat mai înainte:

> Punctul care este pivotul normei este centrul imobil al unei circumferinţe pe conturul căreia rulează toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile.[7]

La prima vedere, s-ar putea aproape crede că cele două imagini sunt comparabile, dar în realitate ele sunt exact inverse una faţă de cealaltă. În definitiv, Pascal s-a lăsat antrenat de imaginaţia sa de geometru, care l-a determinat să inverseze adevăratele raporturi, aşa cum trebuie considerate din punct de vedere metafizic. Centrul e cel care nu este propriu-zis nicăieri, de vreme ce, aşa cum am spus-o, este esenţialmente „non-localizat"; el nu poate fi găsit în niciun loc al manifestării, fiind absolut transcendent în raport cu aceasta, deşi interior tuturor lucrurilor. El este dincolo de tot ceea ce poate fi atins prin simţuri şi prin facultăţile ce ţin de ordinul sensibil:

---

[6] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XX, ediţia a 3-a şi *Regele Lumii*, cap. V.

[7] *Huang zi*, cap. II.

> Principiul nu poate fi atins nici prin vedere, nici prin auz... Principiul nu poate fi auzit, ceea ce se aude, nu este El. Principiul nu poate fi văzut; ceea ce se vede nu este El. Principiul nu poate fi enunţat; ceea ce se enunţă, nu este El... Principiul, neputând fi imaginat, nu poate fi nici descris.[8]

Tot ceea ce poate fi văzut, auzit, imaginat, enunţat sau descris, aparţine necesarmente manifestării, şi chiar manifestării formale. În realitate, circumferinţa este pretutindeni, deoarece toate locurile spaţiului sau, mai general, toate lucrurile manifestate (spaţiul nefiind aici decât un simbol al manifestării universale), „toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile", nu sunt decât elemente ale „curentului formelor", puncte ale circumferinţei „roţii cosmice".

Prin urmare, pentru a rezuma acestea în câteva cuvinte, putem spune că, nu doar în spaţiu, ci în tot ceea ce este manifestat, exteriorul sau circumferinţa este pretutindeni, pe când centrul nu este nicăieri, deoarece este nemanifestat; însă (şi aici expresia „sens invers" îşi dobândeşte întreaga forţă semnificativă) manifestatul n-ar fi absolut nimic fără acest punct esenţial, care nu este el însuşi nimic din manifestat, şi care, tocmai din cauza nemanifestării sale, conţine în principiu toate manifestările posibile, fiind cu adevărat „motorul imobil" al tuturor lucrurilor, originea imuabilă a oricărei diferenţieri şi modificări.

Acest punct produce întreg spaţiul (ca şi celelalte manifestări) ieşind într-un fel din el însuşi, prin desfăşurarea virtualităţilor sale într-o multitudine indefinită de modalităţi, cu care umple în întregime acest spaţiu. Dar, când spunem că iese din el însuşi pentru a efectua această

---

[8] *Ibid.*, cap. XXII. Cf. *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XV, ediţia a 3-a.

desfăşurare, această expresie foarte imperfectă nu trebuie luată *ad litteram*, căci acest lucru ar fi o eroare grosolană. În realitate, punctul principial despre care vorbim, nefiind niciodată supus spaţiului – din moment ce îl generează, iar raportul de dependenţă (sau raportul cauzal) nu este evident reversibil – rămâne „neafectat" de condiţiile vreuneia din modalităţile sale, de unde rezultă că nu încetează deloc să fie identic cu el însuşi. Când a realizat posibilitatea sa totală, el revine (dar fără ca ideea de „reîntoarcere" sau „reîncepere" să fie, totuşi, câtuşi de puţin aplicabilă aici) la „sfârşit care e identic cu începutul", adică la această Unitate primă ce conţine totul în principiu, Unitate care, fiind ea însăşi (considerată drept „Sinele"), nu poate în niciun fel să devină altceva decât este (ceea ce ar implica o dualitate), şi din care, în consecinţă, considerat în sine, el n-a ieşit niciodată.

De altfel, atât timp cât e vorba de fiinţa în sine, simbolizată prin punct, şi chiar de Fiinţa universală, nu putem vorbi decât despre Unitate, precum am făcut-o. Dar dacă am vrea, depăşind limitele Fiinţei însăşi, să luăm în considerare Perfecţiunea absolută, va trebui să trecem în acelaşi timp, dincolo de această Unitate, la Zero-ul metafizic, pe care niciun simbol n-ar putea să-l reprezinte şi niciun nume să-l numească[9].

[9] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XV, ediţia a 3-a.

Capitolul XXX

ULTIME REMARCI ASUPRA SIMBOLISMULUI SPAŢIAL

În tot ceea ce precede, n-am căutat să stabilim o distincţie netă între semnificaţiile respective ale termenilor „spaţiu" şi „întindere", folosindu-i pe ambii, în cele mai multe cazuri, aproape fără alegere. Această distincţie, la fel ca aceea dintre „timp" şi „durată", poate fi de mare folos în anumite subtilităţi filozofice, poate avea chiar o valoare reală din punct de vedere cosmologic, însă metafizicii pure, cu siguranţă, îi este indiferentă[1]. De altfel, la modul general, preferăm să ne abţinem de la toate complicaţiile de limbaj ce nu sunt strict necesare clarităţii şi preciziei expunerii noastre; şi, conform unei declaraţii ce nu ne aparţine, dar la care putem subscrie în întregime,

[1] În vreme ce întinderea este considerată de obicei ca o particularitate a spaţiului, raportul între timp şi durată este uneori considerat într-un sens opus: într-adevăr, după anumite concepţii, în special după cea a filozofilor scolastici, timpul nu este decât un mod particular al duratei; însă această concepţie, cu totul acceptabilă de altfel, e legată de consideraţii ce sunt străine de subiectul nostru. Tot ce putem spune în această privinţă, e că termenul „durată" este luat în acest caz pentru a desemna în general orice mod de succesiune, adică, în definitiv, orice condiţie care, în celelalte stări de existenţă, poate corespunde în mod analogic la ceea ce este timpul în starea umană; dar folosirea acestui termen riscă poate să dea loc la anumite confuzii.

> ne displace profund să încărcăm metafizica cu o nouă terminologie, amintind că terminologiile sunt subiecte de discuții, erori și neîncredere; cei ce le creează, pentru necesitățile aparente ale demonstrațiilor lor, își încarcă în mod nefiresc textele cu ele, acordându-le atâta importanță, încât adesea aceste terminologii, aride și inutile, ajung să constituie unica noutate a sistemului propus.[2]

În afară de aceste motive generale, dacă am numit spațiu ceea ce, la drept vorbind, nu e în realitate decât o întindere particulară cu trei dimensiuni, am făcut-o deoarece, chiar în cel mai înalt grad de universalizare, al simbolului spațial pe care l-am studiat, n-am depășit limitele acestei întinderi, luată pentru a da o reprezentare, necesarmente imperfectă așa cum am arătat, a ființei totale.

Totuși, dacă am vrea să ne impunem un limbaj mai riguros, ar trebui fără îndoială să nu folosim cuvântul „spațiu" decât pentru a desemna ansamblul tuturor întinderilor particulare. Astfel, posibilitatea spațială, a cărei actualizare constituie una din condițiile speciale ale anumitor modalități de manifestare (precum modalitatea noastră corporală, în particular) în treapta existenței căreia îi aparține starea umană, conține în indefinitatea sa toate întinderile posibile, fiecare fiind indefinită într-un grad mai mic și putându-se deosebi între ele prin numărul de dimensiuni sau prin alte caracteristici. Și este evident de altfel că întinderea numită „euclidiană", pe care o studiază geometria obișnuită, nu este decât un caz particular al întinderii cu trei dimensiuni, deoarece nu este singura modalitate conceptibilă a acesteia[3].

---

[2] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 33 (note).

[3] Perfecta coerență logică a diverselor geometrii „neeuclidiene" este în acest sens o probă suficientă; dar, bineînțeles, nu este locul aici să insistăm asupra semnificației și importanței acestor geometrii, nici asupra celor ale „hipergeometriei" sau geometriei cu mai mult de trei dimensiuni.

Cu toate acestea, posibilitatea spațială, chiar în toată această generalitate în care o luăm în considerare, nu este încă decât o posibilitate determinată, indefinită fără îndoială, și chiar indefinită la o putere multiplă, dar totuși finită, deoarece, cum o arată în particular producerea seriei numerelor întregi începând cu unitatea, indefinitul provine din finit, ceea ce nu este posibil decât cu condiția ca finitul însuși să conțină în potență acest indefinit. Și este evident că „mai multul" nu poate ieși din „mai puțin", nici infinitul din finit. De altfel, dacă n-ar fi așa, coexistența unei indefinități cu alte posibilități, care să nu fie cuprinse în ea[4], și fiecare să fie susceptibilă deopotrivă de o desfășurare indefinită, ar fi imposibilă. Ar fi suficientă această considerație, în lipsa oricărei alteia, pentru a demonstra absurditatea acestui „spațiu infinit" de care s-a abuzat atât[5], căci nu poate fi cu adevărat infinit decât ceea ce cuprinde totul, ceea ce nu poate fi limitat în vreun fel de absolut nimic din afară, adică Posibilitatea totală și universală[6].

---

[4] Pentru a rămâne la ceea ce e cunoscut de toată lumea, chiar gândirea obișnuită, așa cum o iau în considerare psihologii, e în afara spațiului, neputând fi situată în niciun fel.

[5] Cum s-a-ntâmplat, de altfel, cu noțiunea de „număr infinit"; într-un mod general, pretinsul „infinit cantitativ", sub toate formele sale, nu este și nu poate fi pur și simplu decât indefinitul; prin aceasta dispar toate contradicțiile inerente acestui așa-zis infinit, care îi încurcă atât de tare pe matematicieni și filozofi.

[6] Dacă ne este imposibil, așa cum am spus mai sus, să admitem punctul de vedere îngust al geocentrismului, legat îndeobște de antropomorfism, nu admitem prin urmare, cu atât mai mult, acel soi de lirism științific, sau mai degrabă pseudo-științific, ce pare atât de îndrăgit mai ales de unii astronomi, și în care e vorba tot timpul despre „spațiu infinit" și „timp veșnic", care sunt, o repetăm, pure absurdități, căci nu poate fi infinit și veșnic decât tocmai ceea ce este independent de spațiu și timp; aceasta nu este, în fond, decât una din multele tentative ale spiritului modern de a limita Posibilitatea universală la măsura propriilor sale capacități, ce nu depășesc aproape deloc limitele lumii sensibile.

Vom întrerupe aici prezenta expunere, păstrând pentru un alt studiu plusul considerațiilor referitoare la teoria metafizică a stărilor multiple ale ființei, pe care le vom considera atunci independent de simbolismul geometric căruia i-a dat loc această teorie. Pentru a rămâne în limitele propuse pentru moment, vom adăuga doar următorul lucru, care ne va servi de concluzie: acest element transcendent și informal, deci non-incarnat și non-individualizat, numit „Raza Cerească", se manifestă, în centrul însuși al stării noastre umane la fel ca în toate celelalte stări, prin conștiința Identității Ființei, permanentă de-a lungul tuturor modificărilor indefinit multiple ale Existenței unice. Și această conștiință (superioară chiar prin acest fapt oricărei facultăți de ordin formal, așadar supra-rațională, și implicând asentimentul legii armoniei ce leagă și unește toate lucrurile din Univers) este cea care, pentru ființa noastră individuală, dar independent de ea și de condițiile la care este supusă, constituie cu adevărat „simțul eternității".[7]

[7] Se-nțelege de la sine că termenul „simț" nu e luat aici în sensul său propriu: el trebuie înțeles, prin transpoziție analogică, ca o facultate intuitivă, ce își sesizează în mod imediat obiectul, așa cum o face senzația în ordinul ei; însă avem aici întreaga diferență ce separă intuiția intelectuală de intuiția sensibilă, supra-raționalul de infra-rațional.

CUPRINS

Cuvânt înainte 9

Capitolul I
MULTIPLICITATEA STĂRILOR FIINȚEI 17

Capitolul II
OMUL UNIVERSAL 23

Capitolul III
SIMBOLISMUL METAFIZIC AL CRUCII 29

Capitolul IV
DIRECȚIILE SPAȚIULUI 35

Capitolul V
TEORIA HINDUSĂ A CELOR TREI GUNA 47

Capitolul VI
UNIREA COMPLEMENTARELOR 53

Capitolul VII
REZOLUȚIA OPOZIȚIILOR 59

Capitolul VIII
RĂZBOIUL ŞI PACEA 73

Capitolul IX
ARBORELE DIN MIJLOC 79

Capitolul X
SVASTIKA 89

Capitolul XI
Reprezentarea geometrică a treptelor Existenței 93

Capitolul XII
Reprezentarea geometrică a stărilor ființei 92

Capitolul XIII
Raporturile celor două reprezentări precedente 103

Capitolul XIV
Simbolismul țesutului 107

Capitolul XV
Reprezentarea continuității diferitelor modalități ale unei stări a ființei 115

Capitolul XVI
Raporturile punctului cu întinderea 121

Capitolul XVII
Ontologia Rugului aprins 127

Capitolul XVIII
Trecerea de la coordonatele rectilinii la coordonatele polare; continuitatea prin rotație 133

Capitolul XIX
Reprezentarea continuității diferitelor stări ale ființei 137

Capitolul XX
Vortexul sferic universal 141

Capitolul XXI
Determinarea elementelor reprezentării ființei 145

Capitolul XXII
Simbolismul extrem-oriental al yin-yang;
echivalența metafizică a nașterii și morții 149

Capitolul XXIII
Semnificația axei verticale; influența Voinței
Cerului 155

Capitolul XXIV
Raza Cerească și planul ei de reflexie 163

Capitolul XXV
Arborele și șarpele 171

Capitolul XXVI
Incomensurabilitatea între ființa totală și
individualitate 179

Capitolul XXVII
Locul stării individuale umane în ansamblul
ființei 183

Capitolul XXVIII
Marea Triadă 187

Capitolul XXIX
Centrul și circumferința 193

Capitolul XXX
Ultime remarci asupra simbolismului spațial 199